الاستشراق والتاريخ الاسلامي

(القرون الاسلامية الأولى)

دراسة مقارنة بين وجهة النظر الاسلامية ووجهة النظر الأوروبية

أ. د. فاروق عمر فوزي

قسم التاريخ - جامعة آل البيت



الاستشراق
والتاريخ الاسلامي



الأهليـــة للنشـــر والتـــوزيع
المملكة الأردنية الهاشمية - عمـان / وسط البلد
خلف مطعم القدس ؛ ص . ب ٧٧٧٢
هـاتف ٤٦٣٨٦٨٨ - فاكـس ٤٦٥٧٤٤٥

منشورات الأهلية لعـام ١٩٩٨
فاروق عمر فوزي / الاستشراق والتاريخ الاسلامي
الطبعة الاولى

تصميم الغـلاف ®
التنضيـد : مؤسسة ياقوت للخدمات المطبعية

طبـــع في لبنـــان

﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن . . . ﴾

قرآن كريم (العنكبوت ٤٦)

انه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم من أهل ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ويتجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم . . . وإذ ذلك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقا»

الغزالي - المنقذ من الضلال ١٠٣

«عندما كان الاسلام يشهد أزهى عصور تقدمه وتفتحه الحضاري وانتشاره السياسي ، كان لدى أوروبا القليل بل لا شيء لتقدمه بالنسبة للمسلمين في العصور الوسطى ، وكانت اوروبا ما تزال مظلمة . ولم يكن عالم الإسلام المشرق يجد فيها الا القليل ليخاف والأقل ليتعلم»

برنارد لويس، اكتشاف المسلمين لاوروبا B.S.O.A.S.1957/4/5

«إن العلم بحاجة الى ثورة ثقافية ملتزمة وسبيل هذه الاتزام في نظري هو الثورة المتفجرة ضد كل الانحرافات التي تحاول ان تسلك بالفنون الآداب والعلم والفلسفة سبيل الاستغلال ضد الانسانية أو سبيل التحطيم من أجل نصرة شخص ومذهب أو اتجاه»

عبد الكريم غلاب، رسالة فكر، ٤٢

«ظل التعصب المسيحي ضد المسلمين حياً في عقول كثير ممن نبذوا المسيحية نفسها»

توينبي، Acquaintances ، اكسفورد ١٩٦٧، ٢٣٠

المحتويــــات

المقدمـــة

من الطبيعي أن يكون التاريخ من أول المظاهر التي تركز عليها الحركات والتيارات المناهضة للأمة ، فالتاريخ كان ولا زال يحتل أهمية خاصة من تكوين الشخصية العربية الاسلامية فهو ، بما يحتوي على مظاهر الوحدة والتنوع ، يؤكدّ على ترابط واستمرار الأمة عبر العصور بكل قيمها ومثلها وانجازاتها في السياسة والحرب والحضارة والنظم ، تلك المنجزات التي ظهرت طبيعتها الانسانية من خلال انتفاع شعوب أخرى منها خارج «دار الاسلام» .

لقد خضعت وقائع التاريخ الاسلامي ومظاهره الحضارية الى معالجات إستندت على تفاسير متنوعة في الماضي والحاضر ولم تكن بعض هذه التفسيرات والمعالجات تستند على وقائع ثابتة أو روايات موثوقة بل ربما وصل بعضها الى مستوى التزوير عن قصد للظاهرة التاريخية ، وقد بدأ هذا التزوير والتشكيك ولاتشويه من داخل المجتمع الاسلامي ومن قبل حركات عديدة ولدوافع مختلفة . وهكذا طغى المذهب السياسي أو العقيدي على المنهج وساهمت حركات الغلو والاسرائيليات والشعوبية والنزعات السياسية والاجتماعية المناهضة للدولة في تشويه الحقائق وتزوير الوقائع .[١]

وفي العصر الحديث ظهرت أبحاث جديدة تتسم بنظرات جديدة في تفسير التاريخ الاسلامي وكلها يدّعي الموضوعية ويؤكد أن مذهبه في التفسير هو المذهب الصحيح . . . وكانت حركة الاستشراق جزءاً من هذا التيار القديم الجديد . . . ولكن المستشرقين لم يكونوا على نمط واحد كما لم يتبنوا تفسيراً واحداً في فهم تاريخ الإسلام . لقد ضم الاستشراق فئة من المبشرين الذين تبنّوا آراء الكنيسة الكاثوليكية وغيرها في نفسير الاسلام ، وحاول بعضهم أن يفسره تفسيزاً عنصرياً وأكد آخرون على العوامل الاجتماعية - الاقتصادية ، بل أن مستشرقين آخرين جرّبوا تطبيق المذهب المادي ، فكان همّهم أن يجعلوا من اسلوب الانتاج وصراع الطبقات في تلك الفترة أساسٌ وحيداً لظهور

الحركات والمنعطفات التاريخية ونظر مستشرقون «موضوعيون» الى وقائع تاريخنا نظرة علمية آخذين بنظر الاعتبار كل العوامل المتشابكة والفاعلة من سياسية وروحية دينية ونفسية وقومية واقتصادية واجتماعية وظروف بيئية في تكوين الظاهرة التاريخية أو الحضارية . كما وأن بعض المستشرقين غيّر وبدّل أو عدّل من تفاسيره وأحكامه بتقادم الزمن وزيادة اطلاعه وكثرة قراءاته لأبحاث الآخريين واتساع نضجه وتفهمه بتقادم عمره .

ويبدو لنا أن المشكلة ليست في الاستشراق فحسب بل في الاستغراب أيضاً . . . ذلك لأن المستشرقين لديهم أكثر من دافع يبرر موقفهم من تاريخ الاسلام . أما المستغربون وهم الباحثون العرب والمسلمون الذي قلدوا بعض المستشرقين في آرائهم وتفسيراتهم وساروا على طرائقهم بل وأصروا عليها بعد أن تركها المستشرقون أنفسهم وباتت قديمة أو معدلة في الدوائر التاريخية الاستشراقية نفسها . إن المؤرخ يجد نفسه أمام حشد هائل من الابحاث التي كتبت بأقلام «المستغربين» المقلدين لتفاسير الاستشراق وفي داخل العالم الاسلامي . . . وهكذا تبقى المشكلة من الداخل مثلما هي من الخارج .

فمنذ أن أخرج طه حسين كتبه العديدة[٢] وخاصة كتابه الموسوم - «الفتنة الكبرى» - اكد فيه على أثر العامل الاقتصادي في حركة التاريخ الاسلامي اعتبره البعض استهلالاً متأنياً على استحياء للنظر الى وقائع التاريخ الاسلامي من زاوية المادية التاريخية أو التفسير المادي للتاريخ .[٣] وأعتبره البعض الآخر متأثراً بالمستشرق برنارد لويس أو المستشرق كايتاني في اعطائه هذا الوزن للعامل الاقتصادي الاجتماعي[٤] . ثم قطع بندلي جوزي في كتابه (من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام) وعبد الرحمن الشرقاوي في كتابه (محمد رسول الحرية) شوطاً أكبر في التفسير المادي لتاريخ الاسلام .

ثم كان الاستاذ أحمد عباس صالح أكثر جرأة في سلسلة مقالاته (عن الصراع بين اليمين واليسار في الاسلام) في الكشف عن تفسيره المادي للتاريخ .

وتتابعت البحوث والدراسات العربية التي تبنت تفاسير استشراقية ، فقد تأثر

البعض بنظرية كوبينو العنصرية العرقية وكتبوا البحوث عن الفرعونية والفنيقية والسومرية ثم ظهرت الدعوة الى استبدال الحروف العربية بالحروف الافرنجية بل أن الدعوة تعدت ذلك الى القول بأن اللغة العربية لا تصلح للكتابة والكلام في كل الأمور لأنها ذات طابع ديني!! . وتأثر علي عبد الرازق بتاريخ الصراع في اوربا بين الدين والدولة وبين الكنيسة والملوك فكتب كتابه الموسوم (الاسلام وأصول الحكم) . وتبنى حسين قاسم العزيز في كتابه (البابكيه) التفسير المادي للتاريخ محاولاً قسر الوقائع التاريخية بعنف وحماسة لتنسجم مع تفسيره هذا . وكان محمود اسماعيل اكثر روية وأقل حدة من العزيز . وقد جعل عبد الجبار ناجي - متأثراً بنولدكه والسامر وربما كارلايل - من صاحب الزنج بطلاً تاريخياً ومن حركته «ثورة موافقه لسير التاريخ» .[٥]

وظهر في العقود الاخيرة من هذا القرن مجموعة من الباحثين العرب المختصين بالتاريخ وغير المختصين به وخاصة كتاب التراث والحداثة ممن تطرق الى موضوع التاريخ الاسلامي من خلال الفلسفة أو الفكر السياسي أو الفرق الاسلامية أو غيرها . والملاحظ ان بعضهم جاء بمنهج جاهز حاول فرضه على موضوع بحثه وخرج بنتائج فرضها المنهج ولم تفرضها مادة الموضوع . فقد طبق حسين مروة[٦] المنهج الماركسي مستنداً على روى ثابتة فرضها هذا المنهج فبدأ بمسلمات ماركسية وانتهى بنتائج لا تقبل النقاش . وعلى سبيل المثال اكد مروة على «المجتمع الطبقي» في العصر الاسلامي الوسيط دون أن يستند الى روايات تاريخية تؤيد وجود طبقات . فهل كان العرب طبقة وهل شكل اهل الذمة أو الموالي طبقة؟ وما هو الفرق بين الفئة والطبقة؟ أما محمد عمارة[٧] فقد مثّل التوجه الاسلامي المعتدل في مجموعة كتبه وبحوثه وأنتقد عمارة لتغيبه الجانب الاجتماعي/الاقتصادي في منهجه في البحث التاريخي . ومن الذين حاولوا الكتابة بموضوعية في التاريخ الاسلامي محمد عابد الجابري[٨] وذلك ضمن سلسلة كتبه في نقد العقل العربي . ومن المعروف أن الجابري متهم أيضاً بتغييب الجانب الاقتصادي الا انه في كتابه الموسوم (العقل السياسي العربي . محدداته وتجلياته) نهج نهجاً جديداً مؤكداً على الجانب الاقتصادي . ويتضح كذلك في بداية عرضه للكتاب استعراضاً

للعديد من مناهج الماركسيين في هذا المجال . ونلاحظ أن الجابري ، كغيره من الباحثين المتميزين ، قد تأثر بأراء المستشرقين الغربيين ووظف بعض مصطلحاتهم في ثنايا فصوله .

هذا قليل من كثير وغيض من فيض المؤلفات والأبحاث التي كتبها العرب والمسلمون الذين تبنى غالبيتهم تفاسير احادية النظرة وتفتقر الى الموضوعية .وقد استدرك بعضهم بعد لئي قصير أو مدة طويلة فعدلوا من آرائهم أو عادوا الى التفسير الاكثر اعتدالاً وربما موضوعية فطه حسين مثلاً الذي اصدر كتابه (في الشعر الجاهلي) وجاء فيه بأراء شكّك فيها بنصوص دينية وكذلك بروايات من الشعر الجاهلي متأثراً بنظرية ديكارت في الشك وبطرق نقد النصوص التوراتية والانجيلية ، قد استدرك وتراجع في الثلاثينات حين أصدر كتابه (على هامش السيرة) ثم كتابه (مرأة الاسلام) . ذلك ان ازدياد الخبرة والاطلاع الواسع جعلت طه حسين يدرك بأن بعض المواقف الاستشراقية من القرآن ومحاولتهم ربطه بالشعر تهدف من بين ما تهدف الى نفي صحة الوحي وصولاً الى هز ثقة المسلمين بدينهم ، ومن هنا يلاحظ المطّلع على(مرآة الاسلام) تأكيد طه حسين على اثبات صحة الوحي وصدقه وابراز الاعجاز القرآني .

وناقش الاستاذ فتحي عثمان بحوث الاستاذ عبد الرحمن الشرقاوي وأحمد عباس صالح ورد عليها[٩] . وكذلك فعل كل من محمد كرد علي وشكيب ارسلان وعباس محمود العقاد في ردودهم على المستشرقين ومن قلدهم من المستغربين في العالم العربي الاسلامي[١٠] . وكانت ردود كل من محمد ضياء الدين الريس ورشدي عليان قوية لفرضيات علي عبد الرازق آنفة الذكر[١١] . ومثلما تعرض كتاب محمود اسماعيل المشار اليه سابقاً الى ردود فعل عنيفة كذلك تعرض كتاب البابكيه للعزيز الى نقد طويل تناول العديد من محاوره[١٢] . . . ولعل البعض من هؤلاء الكتاب قد بدل وجهة نظره بعد عقد أو عقدين من تأليفه الكتاب أو البحث . وقد أحسن عباس محمود العقاد الكلام حين قال في مقدمة كتابه الموسوم «عبقرية محمد» مبرراً سبب تأخره في اصدار الكتاب :

«فإنني لو كتبته يومئذ لعدت الى كتابته الآن من جديد ، واحتجت الى السنين الثلاثين اضيف خبرتها وقراءتها ورياضتها النفسية والفكرية الى فضول ذلك العمر الباكر . . .»[١٣]

وقبل العقاد وفي المعنى نفسه قال المؤرخون الرواد مثل العماد الاصبهاني (ت ٥٩٧ هـ) وابي الفداء (ت ٧٣٢ هـ) ، حيث يقول الأول :

«اني رأيت أنه لا يكتب انسان كتاباً في يومه الا قال لو غير هذا لكان احسن ولو زيد كذا لكان يستحسن ولو قدم لكان افضل ولو ترك هذا لكان اجمل ، وهذا من اعظم العبر وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر»(١٤)

أما المشادة التي وقعت بين المؤرخين والباحثين العرب والمسلمين في القرن العشرين فيما يتعلق بتاريخ الامويين وسياساتهم فهي مثيرة ولعل أهم القضايا التي اثارت الاختلاف في وجهات النظر بين المؤرخين هي سياسة الامويين تجاه العرب ومشكلة الموالي والاسباب التي أدت الى سقوط الامويين . وربما ظهر التباين في المواقف في أوضح صورته ١٩٠٥م اثر تبادل الرسائل بين جرجي زيدان صاحب كتاب «تاريخ التمدن الاسلامي» ورفيق العظم مؤلف كتاب «اشهر مشاهير الاسلام في الحرب والسياسة» والتي ظهرت على صفحات مجلة الهلال بالقاهرة(١٥) حيث انتقد العظم الطريقة التي عالج بها زيدان الدولة الاموية ثم رد هذا الاخير على الانتقاد .

ويبدو ان مفكري النهضة العربية في أوائل القرن العشرين وهم يتوجسون خطر سياسة التتريك قد لاحظوا ان التعريض بالحكم الاموي العربي واظهاره بمظهر سيء في تلك الظروف الحساسة خطر على الامة العربية . ومن هنا يمكن تفسير مشاركة محمد رشيد رضا في الحملة على كتاب جرجي زيدان ونشره كتاباً شارك فيه باحثون عرب ومسلمون منهم العالم الهندي المسلم الشيخ شبلي النعماني»(١٦) وقد استمر الاهتمام بتاريخ الامويين والدفاع عن انجازاتهم والتي طمست عمداً من قبل العباسيين كما يرى الباحثون . فقد طبع أنيس زكريا النصولي اللبناني ومن خريجي الجامعة الامريكية في بيروت كتاباً عن الدولة الاموية نشر ١٩٢٧ في بغداد ، فأثار ضجة ثقافية تطورت الى ازمة سياسية شارك فيها الاستاذ ساطع الحصري الذي كان في بغداد انذاك والمؤرخ العراقي عبد الرزاق الحسني حيث يشيران الى هذه الحادثة في كتبهما .(١٧)

واستمرت الدعوة بين بعض الباحثين والمفكرين العرب الى اعادة النظر في التاريخ

الاموي وانصافه . ويبدو ذلك جلياً من كتابات محب الدين الخطيب في مجلتي الفتح والزهراء القاهريتين ومحاضرات ومقالات محمد كرد علي في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، وكذلك في كتابه الموسوم «خطط الشام»[١٨] . وقد رد على هذه الدعوة عدد من العلماء امثال السيد محسن الامين العاملي وعبد الحسين شرف الدين ومحمد علي الحوماني[١٩] . ولا بد لنا ان نشير هنا الى تأثير بعض المستشرقين امثال البلجيكي لامنس Lammens[٢٠] الذي كان متعصباً للامويين على بعض المؤرخين العرب حيث لاقت كتاباته قبولاً لديهم . بينما لاقت كتابات مستشرقين آخرين تعصبوا ضد الامويين وبالغوا في تصوير التمايز الاجتماعي والاقتصادي تجاه الموالي قبولاً حسناً لدى مؤرخين عرب آخرين . ولعل بما عرضناه عن صورة العصر الاموي في الكتابات التاريخية الحديثة العربية والاستشراقية ان كليهما يتقاسمان المسؤولية في ارتباك صورة ذلك العصر . ولا زالت قضية اعادة النظر والتقييم للعصر الاموي قائمة حتى يومنا هذا فالمؤرخ المعاصر صلاح الدين المنجد يبدو في مقدمة كتابه (معجم بني امية)[٢١] متحفظاً على النتائج التي توصل اليها البحث الحديث عن الامويين الذين ، كما يقول ، لم ييدرسوا دراسة عميقة شاملة فيها انصاف وتجرد .

ولا لنا أن نشير بأن المستشرقين انفسهم لم يكونوا على رأى واحد وتفسير واحد للظاهرة التاريخية بل تنوعت اراءهم وتضاربت تفسيراتهم وانتقد بعضهم البعض الآخر . فالبروفسور جب Gibb حين يتكلم عن اعمال وكتابات المبشرين «من المستشرقين» يقول منتقداً بشدة :

«لقد قامت في صفوفهم في السنوات الاخيرة محاولة ايجابية تحاول النفاذ بصدق الى اعماق الفكر الاسلامي بدل السطحية الفاضحة التي صبغت دراساتهم السابقة ولكن ورغم ذلك فإن التأثر بالأحكام القديمة عن الاسلام لا زال قوياً في دراساتهم ولا يمكن اغفالها» .[٢٢]

ويتفق عدد من المستشرقين مع هذا الرأي الذي صدر عن جب ، نذكر منهم على سبيل المثال البروفسور وات Watt والبروفسور لويس Lewis والاستاذ دانيال Daniel كما سنلاحظ ذلك فيما بعد .[٢٣]

ومثلما انتقد المستشرق ارنولد Arnold زميله في الاختصاص ريتشارد سيمون Simon[٢٤] بأنه كان ايجابياً اكثر مما يجب في حديثه عن تاريخ العقيدة الاسلامية ، كذلك انتقد عدد من المستشرقين كتابات البروفسور وات عن السيرة النبوية بأنها تجاوزت الحدود في ابرازها الصورة الايجابية لحياة الرسول ﷺ[٢٥] . ولم يلق كتاب (حضارة العرب) للمستشرق لوبون هوى لدى بعض المستشرقين بسبب نظرته الايجابية عموماً . الا ان هؤلاء المستشرقين «المعتدلين» وقعوا بين المطرقة والسندان!! مطرقة المستشرقين التقليدين الذين يختلفون في النظرة معهم وسندان الباحثين العرب والمسلمين الذين وجدوا لديهم العديد من الهفوات والتفسيرات غير المقبولة من وجهة نظرهم التي تستلزم الرد عليها وقد فعلوا .[٢٦]

اختلف المستشرقون في تفسيراتهم حول العديد من احداث التاريخ الاسلامي الوسيط ولعل من الامثلة على ذلك الخلاف الحاد حول اصول الاسماعيلية ونسب ائمتهم ، ففي الوقت الذي يعتقد ايفانوف بأن الأئمة الاسماعيلية فاطميون ولا وجود لنظام الامام المستودع والامام المستقر . يؤكد مستشرقون آخرون انهم من نسب الداعية ميمون القداح ، بينما يطرح البروفسور برنارد لويس تفسيره القائل ان الأئمة المستودعين هم من القداحين اما المستقرين فهم من الفاطميين[٢٧] . وإذا أردنا ان نضرب مثلاً آخر نلاحظ الخلاف في التفسير التقليدي للدعوة العباسية الذي تبناه ولها وزن Welhausen وفان فلوتن Van Volten وبروكلمان والذي يؤكد ان الدعوة العباسية قامت على اكتاف الموالي الفرس والتفسير الجديد الذي اشار اليه جب ولويس ثم دينت والذي لمح الى اعطاء العرب دوراً اكبر في الدعوة .[٢٨] وقد أخذ بعض الباحثين العرب هذه الاشارة المختصرة واثبتوا صحتها في اطاريح وكتب مفصلة .

والمعروف ان الغالبية من المؤرخين العرب المحدثين من الجيل الاول يميلون الى الفكرة القائلة بأن سياسة الامويين تجاه الموالي المتسمة بالشدة والتمييز كانت السبب في سقوط دولتهم . رغم ان البعض منهم يرى انها رد فعل للعصبية الاعجمية (الشعوبية)[٢٩] ، وقد تأثر المؤرخون العرب في تكوين وجهة نظرهم هذه بوجهات نظر المستشرقين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر امثال فان فلوتن ورنان وفون كريمر Renan وولهاوزن

وبروكلمـــان Brockleman وآخرين . ولقد بقيت هذه الفرضية مسيطرة على الكتابات التاريخية الاوربية والعربية الاسلامية مدة طويلة من الزمن حتى بدأ التساؤل والشك يراود افكار الباحثين في اوربا والعالم العربي كما اشرنا الى ذلك . ويعود الفضل في تكوين فرضية جديدة حول الدعوة العباسية الى ابحاث قام بها بعض المؤرخين العرب في الستينيات من القرن العشرين نذكر منهم الدكتور محمد عبد الحي شعبان والدكتور فاروق عمر فوزي . ويشير احد الباحثين من «المستشرقين الجدد» قائلاً :«وفي رأي الدكتور فاروق عمر – كما اعرب عنه في كتبه ومقالاته – انه يجب الا نركّز عند تحليل ظروف الثورة العباسية وأسبابها على ناحية معينة فقط ونترك النواحي الاخرى بل يجب التعرض لثورة العباسيين على الدولة الاموية من جميع جوانبها : الاقتصادية والسياسية والدينية وما الى ذلك . وقد نجح الدكتور عمر في محاولاته تطبيق ذلك المنهج في دراساته عن الثورة العباسية . . .»(٣٠)

وينتهي الباحث نفسه الى القول :

«وايا كانت النتيجة فإن ابحاث الدكتور فاروق عمر وبعض زملائه المؤرخين ممن درسوا الدعوة العباسية في السنوات الاخيرة قد ساعدت على رفع مستوى المناقشة العلمية في هذا الموضوع ارتفاعاً ملموساً ، واعتقد أن هذا التقدم من أعظم المكاسب في مجال كتابة التاريخ للعرب في هذا القرن وربما عدّ نجاحاً في الجدال المستمر ضد خطر التيارات العقائدية – الحزمية – والجمود في كتابة التاريخ ، وذلك يعتبر نجاحاً أيضاً لمقاومة التقليد الاعمى لأراء السابقين من المستشرقين والمؤرخين العرب حيث يعتمد العلم الصحيح في قيامه على اعادة النظر المستمر في النتائج السابقة»(٣١)

ثم جاء الدكتور محمد عابد الجابري بفكرة «الكتلة التاريخية» وهي الجبهة التي تضم عدة فئات مناهضة للحكم الاموي تقودها فكرياً «النخبة المثقفة» يقول الجابري :

«من كل ما تقدم نستبين الدور الهام الذي قام به اولئك الرجال الذين تصنفهم كتب الملل والنحل تحت اسماء القدرية والجهمية والمعتزلة في تطوير الفكر السياسي والديني في العصر الاموي . لقد قاوموا ايديولوجيا الجبر وايديولوجيا التفكير ومثيولوجيا

الامامة والتيارات المانوية والفنوصية . فكانوا بذلك رجال تنوير حقيقيين . وإذا كان لكل ثورة كبرى انتليجنسيا خاصة بها أي مفكرون يحملون مشروعها ويبشرون به فإنه يمكن القول بدون تردد ان رجال حركة التنوير هذه هم الممهدون الحقيقيون للثورة العباسية . لقد عملوا على اختراق «القبيلة» باستقطاب الناس الى فرق واحزاب وراء اطروحات تناهض اطروحات الجبر والتكفير وتبشر بالشورى والمساواة فنشروا بذلك ايديولوجيا تنويرية عقلانية تؤكد الحرية الاختيار والمسؤولية والجزاء .

وكما هو شأن الانتلجنسيا في تاريخ الثورات فلم تكن القيادة السياسية في الثورة العباسية في يد هؤلاء بل كانت لهم القيادة الفكرية . أو على الاقل كانت مساهمتهم فيها واسعة وعميقة»[٣٢]

ولعلنا نخلص الى القول بعد ذلك كله الى ان الاستشراق لم يكن واحداً في طبيعته وأهدافه وان المستشرقين انفسهم اختلفوا في وجهات نظرهم مثلما اختلف الباحثون والمؤرخون العرب والمسلمون حول احداث التاريخ الاسلامي . وإذا كان بعض الباحثين العرب والمسلمين قد رفضوا الاستشراق كلياً على اعتبار ان تفسيراته ومنطلقاته لا تتغير ولا تتبدل ، فإن هناك فئة أخرى من الباحثين عرب ومسلمين وحتى مستشرقين قومت الاستشراق من حيث سلبياته وايجابياته ولم تحكم عليه بالرفض المطلق بإعتباره ظاهرة عدائية[٣٣] تجاه التاريخ والحضارة الاسلامية اللذان سيظلان حقلاً واسعاً للمزيد من الدراسات الاستشراقية ، وعلى هذه الاخيرة تقع مسؤولية تصحيح الصورة عن تاريخنا في الغرب مثلما تصحح وتقوم في الشرق . ان العبىء الاكبر دوم شك ، يقع على عاتق المؤرخين العرب والمسلمين وقد أشار المؤرخ هشام جعيط ان علماء عرباً ومسلمين يضطلعون اليوم بمهمة دارسة تاريخهم وحضارتهم ذاتها ، بعضهم معروف وبعضهم الآخر ليس كذلك بحكم ان العالم العربي مؤدلج الى اقصى حد(٣٤) .

ان هؤلاء المؤرخين يتمتعون بقدرة وفاعلية وعقل منظم يظهر واضحاً فيما ينشرونه من كتب وابحاث افقد المستشرق الاوربي ميزة احتكار المعرفة في تاريخ الاسلام وحضارته او الوصاية عليها . بل ان العديد من هؤلاء المؤرخين العرب والمسلمين دعو ا الى

المساهمة في دوائر المعارف والكتب الموسوعية الاستشراقية ، وبدأ المستشرقون يشيرون الى تفاسيرهم ووجهات نظرهم فيما يكتبون من مؤلفات ، وفي معرض كلامه عن الموضوع نفسه عدّد هشام جعيط ثلاثة مؤرخين هم عبد العزيز الدورري وصالح أحمد العلي وفاروق عمر فوزي «تعتبر كتاباتهم هي تقريباً الوحيدة في كل النتاج العربي في ميدان العلوم الانسانية المعترف بها عالمياً كبحوث جدية مسيطر على مادتها . . فلا يمكن التشكيك من جانب الغربيين في أن هؤلاء مؤرخون اصلاء لا يقلون أهمية عن افضل مؤرخي الغرب» .[٣٥] والواقع اننا نستطيع ان نضيف عدداً آخر من المؤرخين العرب والمسلمين الى الامثلة السابقة يُعد هشام جعيط نفسه من بينهم وللاستاذ جعيط مؤلفات تتسم بالعمق المعرفي والمنهجية التاريخية الرصينة . وهو بما يمتلك من معرفة باللغات الاوربية على اطلاع واسع بالنتاج الاستشراقي وقد عالج موضوع الاستشراق في عدد من كتبه وخاصة كتابة الموسوم «اوربا والاسلام» ١٩٧٨م «ولكوفة مولد المدينة العربية» ١٩٨٦م ، حيث ابان طابع الاستشراق التقليدي بمعنى تكريسه لمجموعة افكار من جيل الى آخر كما لو أن الامر يتعلق بتقليد متواتر عبر العصور ، مما يؤدي بالتالي الي رؤى اجمالية مصحوبة بأحكام مهزوزة حول الاسلام كدين وتاريخ وحضارة . ويعطي هشام جعيط نموذجاً على ذلك في «مستشرقة» من الرعيل الجديد هي باتريسيا كرون ممثلة للمدرسة الاستشراقية الانكلو - ساكسونيه الجديدة وتخبطها في التشكيك بالمصادر والنصوص وبالتالي اراءها الاعتباطية التي لا تستند على أساس تاريخي مما عرّضها الى هجوم لاذع من ممثلي الاستشراق «التقليدي» أنفسهم .

إن باتريسيا كرون[٣٦] ومن لف لفها من ممثلي الرعيل الجديد من «المستشرقين» - اذا جاز اطلاق هذا التعبير عليهم -ينتمون الى ذلك الصنف من الباحثين في الاسلام وتاريخه الذين يفتقرون الى عنصر أو اكثر من العناصر اللازمة للبحث العلمي فهم اما لا يعرفون اللغة العربية أو اللغات الشرقية معرفة جيدة أو ليسوا معدّين لدراسة التاريخ موضوعاً ومنهجاً ومن هنا كانت بحوثهم ضعيفة غير مقنعة وتتسم بجهل شبه مطبق لكل خلفية تاريخية .

إلا أننا وفي المقابل نلاحظ أن من تصدى لنقد الاستشراق من الباحثين العرب المعاصرين وعلى رأسهم ادوارد سعيد[٣٧] غير مستندين على قاعدة معلوماتية رصينة في تاريخ العرب والاسلام . فالاستاذ ادوارد سعيد مختص بالادب الانكليزي والنقد الادبي المقارن الا أنه يجهل الاعمال التاريخية المنجزة في العالم العربي ومشاهير المؤرخين العرب المعاصرين . فهو يكتب وينتقد بما اكتسبه من قدرات في اختصاصه الدقيق في النقد دون أية اشارة الى مجهود الباحثين العرب والمسلمين ومن هنا يبقى مؤلفه على أهميته في حاجة ماسة الى أسانيد المؤرخ المختص .

وأجد نفسي في نهاية مقدمتي هذه متفقاً مع فكرة الدكتور السامرائي الذي كتب في خاتمة كتابه يقول :[٣٨]

«إنّ الاستشراق بتيابن ضروب مظاهره ودراساته واعلامه لم يكن لأجل العلم الصرف ، واننا نخطىء أيضاً اذا قررنا هذه النتيجة حكماً عاماً لأن هذه النتيجة تضم اولئك الذين اثروا الانزواء في صوامع العلم لأجل العلم والمعرفة . ومن هنا أرى ان الاستشراق بتياراته المختلفة يجب الا يدرس كتيار عام أو ظاهرة عدائية بل ارى ان يدرس المستشرقون على اساس الافراد . .» وهو رأي اتفق معه الدكتور فوأد سيزكين أيضاً[٣٩] حيث يقول بأن الاستشراق ليس عدواً للإسلام والعرب بل هناك نفر من المستشرقين قصدوا أن يسيئوا الى العروبة والاسلام بدوافع من السياسة الاستعمارية .

وبعد . . . فليس هذا الكتاب دراسة شاملة للاستشراق كحركة كما يحلو للبعض تسميتها أو كمؤسسة كما يدعوها البعض الآخر . وهو ليس استعراض شامل لكل المحاور التي عالجها الاستشراق بل ان اهتمامات المؤلف تنحصر في التاريخ الاسلامي الوسيط . . . وحتى في مجال الاختصاص الدقيق هذا فإن الكتاب حاول أن يوضح المعالم والاتجاهات الرئيسية ومن يمثلها من المستشرقين مؤشراً على ذلك ببعض الامثلة والنماذج . اما التفاصيل فلا تسعها اجزاء عديدة ولا بد للمختص أو القارىء المولع ان يراجعها في مضانها المتنوعة . كما ركزّت هذه الدراسة على نتاجات المستشرقين «التقليديين» اكثر من نتاجات المستشرقين من «الرعيل الجديد» الذين لم يعودوا مهتمين باطلاق تسمية المستشرقين على أنفسهم لأسباب عديدة .

وأخيراً وليس آخراً أتوجه بالشكر الى جامعة آل البيت ممثلة برئيسها الاستاذ الدكتور محمد عدنان البخيت الذي كان وما زال حريصاً على البحث العلمي معتبراً إياه من الركائز الاساسية للعمل في الجامعة ، مؤكداً على الباحثين ضرورة العمل على تكوين رؤية علمية شمولية كل في مجال اختصاصه ، وذلك لا يتأتى الا من خلال القيام بدراسات جزئية يكمل بعضها البعض في كل ميدان من الميادين ، كما يؤكد الاستاذ البخيت على ضرورة الاطلاع على الدراسات الاستشراقية والاستفادة من ايجابياتها والرد على سلبياتها ذلك الرد الذي لا يتأتى الا من خلال بحوث رصينة في منهجيتها ثرّة في مادتها عميقة في تحليلاتها تتجاوز ما توصلت اليه البحوث الاستشراقية فللاستاذ البخيت التقدير على هذا الاهتمام .

كما اتقدم بالشكر الى الى السيد أحمد العمري وكذلك السيدة ثريا أبو عليم لقيامهما بطباعة الكتاب ، الطبعة الاولى ، والسيد خالد الخالدي لإهتمامه .

والله من وراء القصد ونسأله الهداية والعون .

المؤلف

المفرق ١٩٩٨

الهوامـــش

1 . ر اجع : فاروق عمر ، التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين ، طبعة جديدة ، بغداد ، دار النهضة ، ١٩٨٥ .

2 . اصدر طه حسين عدة كتب ذات علاقة بتاريخ الاسلام منها : على هامش السيرة . الوعد الحق ، الشيخان ، الفتنة الكبرى ، مرآة الاسلام ، في الشعر الجاهلي ، عدة طبعات .

انظر كذلك مقدمة طه حسين لكتاب فجر الاسلام لمؤلفه احمد أمين – راجع ديلافيدا ، طه حسين مؤرخاً ضمن مقالات كتاب دار الهلال عن طه حسين .

يرى عرفان عبد الحميد ان طه حسين تأثر بالفيلسوف الفرنسي بول فاليري كما هو واضح من كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) ، القاهرة ، د . ت .

3 . فتحتي عثمان : التاريخ الاسلامي والمذهب المادي في التفسير ، الكويت ، ١٩٦٩ ، ص٧ .

4 . محمد اسماعيل : قضايا في التاريخ الاسلامي ، بيروت ، ١٩٧٤ ، ص ١٧٥ .

5 . سنتعرض الى تفاصيل المراجع في ثنايا الكتاب . راجع كذلك : فاروق عمر ، التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين ، بغداد ، ١٩٨٥ .

6 . حسين مروة : النزعات المادية في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية ، جزءان ، بيروت ، د .ت .

7 . لمحمد عمارة كتب عديدة في تاريخ الاسلام والفكر الاسلامي .

8 . محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي ، بيروت ١٩٩٢ .

9 . فتحي عثمان : المصدر السابق – نفس المؤلف ، أضواء على التاريخ الاسلامي ، ١٩٥٦ .

10 . راجع : محمد كرد علي ، مذكرات ج٢ ص ٥٨٥ – نفس المؤلف ، الاسلام والحضارة العربية ج١ ص ٤٣ . شكيب أرسلان ، حاضر العالم الاسلامي ، القاهرة ١٣٥٢ – عباس محمود العقاد ، حقائق الاسلام وأباطيل خصومه ، القاهرة ، د .ت .

11 . رشدي عليان : الخلافة والامامة في الاسلام . مجلة آداب بغداد ١٩٧٥ – ضياء الريس ، نقد كتاب الاسلام وأصول الحكم ، القاهرة ، ١٩٧٣ .

12 . راجع فاروق عمر : مجلة آفاق عربية ، بغداد ، ١٩٧٦ .

13 . عباس العقاد : عبقرية محمد ، ١٩٤٢ .

14 . العماد الأصبهاني : فريدة الدهر وجريدة أهل العصر ، بغداد ، ١٣٧٥ هـ ، ١٧٢ .

15 . للتفصيل راجع : W.Ende, Arabische Nation and Islamische Geschichte, Beirut, 1977 مجلة الهلال ، القاهرة ، نوفمبر ، ١٩٠٥ ص ١٠٤ فما بعد .

16 . محمد رشيد رضا : انتقاد تاريخ التمدن الاسلامي ، القاهرة ، ١٣٣٠ هـ – انظر كذلك مجلة المنار ، مجلد ١٥ ، ١٩١٢ .

17 . ساطع الحصري : مذكراتي في العراق ، بيروت ، ١٩٢٧ ، ج١ ص ٥٥٧ فما بعد – عبد الرزاق الحسني ، تاريخ الوزارات العراقية ، صيدا ، ١٩٦٥ ، ج٢ ص ٨٤ .

18 . راجع : مقدمة محب الدين الخطيب في ابن العربي ، العواصم من القواصم ، القاهرة ، د .ت . – محمد كرد علي ، مجلة المجمع العلمي العربي ، مجلد ١٦ ، ١٩٤١ ص ٤٠٨ فما بعد المؤلف نفسه ، خطط الشام ، دمشق ، د . ت .

19 . محسن الامين العاملي : أعيان الشيعة ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ج١ ص ١٧٩ فما بعد ، ٢٠٥ فما بعد – عبد الحسين شرف الدين ، الفصول المهمة في تأليف الأمة ، النجف ، ١٩٦٧ ، ص ١٤٨ – محمد علي الحوماني ، مجلة العرفان (صيدا) سنة ١٩٢٨ ، مجلد ١٥ .

20 . راجع مقالة كمال صليبي في كتاب «مؤرخو الشرق الأوسط» لندن ، ١٩٦٢ (بالانكليزية) تحرير برنارد لويس وبيتر هولت ، راجع كذلك

W.Ende, Arabische Nation and islamische Geschichte, Beirut, 1977,PP.185ff

21 . صلاح الدين المنجد : معجم بني امية ، بيروت ، ١٩٧٠ ، (المقدمة) – راجع كذلك مقدمة نوري حمودي القيسي لكتاب لبيد ابراهيم وآخرون الموسوم (تاريخ الدولة

الأموية) ،بغداد ، ١٩٨٩ وكذلك تمهيد المؤلفين أنفسهم . كذلك فاروق عمر ، دور الموالي ومركزهم في القرون الاسلامية الأولى ، آفاق عربية ، بغداد ١٩٨٩ .

22 . جب . المحمدية ، اكسفورد ، (بالانكليزية) ، ص ٣ .

23 . فاروق عمر : دراسات في تاريخ فلسطين لبارتولد (مترجم) ، بغداد ، ١٩٧٣ (راجع المقدمة) .

24 . راجع رودنسون : تراث الإسلام (مجموعة بحوث) مترجم ،ج١ ص ٦٤ .

25 . راجع : M. Watt, Muhammad in History مقالة .

26 . مقالة محمد صابر دياب ، في مجلة مركز البحث العلمي لتحقيق التراث ، جامعة أم القرى ، ١٤٠٥ هـ – مقالة عماد الدين خليل في مناهج المستشرقين ، نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج ، ج١ ، الرياض ، ١٩٨٥ .

27 . راجع تفاصيل المناقشة في كتاب : الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية لفاروق عمر ، بيروت ١٩٧٧ ص ٢٠٦ – ٢١٠ .

28 . فاروق عمر : طبيعة الدعوة العباسية ، بغداد ، ١٩٨٥ .

29 . W.Ende, Arabische Nation and islamische Geschicte, Beirut, 1977

30 . المصدر السابق ، ص ٥٦ – ٥٧ .

31 . المصدر نفسه – راجع كذلك مراجعة المستشرق شارل يلات لإطروحة فاروق عمر في Arabica ١٩٧٨ .

32 . محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي ، بيروت ، ص ٣٢٨ .

33 . أحمد عطيه رمضان : موقف المؤرخين العرب من كتابات المستشرقين ، الندوة القومية لكتابة التاريخ العربي ، بغداد ، ١٩٨٧ . كذلك د . حسام الألوسي ، صور نقدية للاستشراق التقليدي والجديد : مجلة الاستشراق ، بغداد ، ١٩٨٩ ص ٣٢ فما بعد .

34 . راجع حوار سالم حميش مع هشام جعيط حول الاستشراق ، مجلة الحياة ، ١٩٩٦ .

35 . راجع حوار مع هشام جعيط في مجلة الوطن العربي ، عدد ٣٩٨ أيلول ١٩٨٤ ص ٦٨ - ٦٩ .

36 . راجـــع : P. Crone, Hajarism. Idem, Slaves on Horse Back. المؤلفة نفسـهـا ، التجارة المكية ونشأة الاسلام . (بالانكليزية) ص ٨٣ .

37 . ادوارد سعيد : الاستشراق ، مترجم ، بيروت - لقد وضع سعيد الاطر والقواعد العامة لنقد الاستشراق وسار الباحثون المحدثون على منهجه في نقد صورة الشرق (بما في ذلك العربي - الاسلامي) في الفكر الأوربي ليس في مجال التاريخ فحسب بل في المجالات الانسانية الاخرى مثل الأدب والفلسفة والاجتماع والاقتصاد وغيرها .

38 . قاسم السامرائي : الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية ، الرياض ، ١٩٨٣ ، ص ١٣٩ .

39 . راجع كذلك مجلة الاستشراق ، عدد ٤ شباط ١٩٩٠ ص ٨٦ .

الفصل الأول

الاستشراق :

مفهومه ، دوافعه ، أهدافه

مقدمـــة

قبل التطرق الى مفهوم الاستشراف وأسبابه لا بدَّ من مقدمة موجزة توضّح المعالم الأساسية للفكر الأوربي والثقافة الاوربية حيث نشأت حركة الاستشراق وترعرعت . فالفكر الغربي الأوربي منذ نشأته في البيئة اليونانية إتخذ مساراً يختلف جوهرياً عن المسار العربي الاسلامي ، ذلك لأنه خضع لقانون الصراع بين الاضداد الذي تمثّل - على سبيل المثال - في الصراع بين فلسفة أفلاطون المثالية وفلسفة أرسطو المبينّة على التجربة والحس . ثم ظهر الخلاف في بدايات العصر الحديث في الصراع بين المذهب العقلي لديكارت والمذهب التجريبي لجون لوك ، ثم أفرز المجتمع الاوربي الفلسفة المادية التاريخية التي وجدت في الصراع بين الأضداد القانون الصارم الذي يوجّه مسيرة التاريخ . هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن الفكر الاوربي وما أنتج من حضارة إستندت في أصولها على اليونان والرومان أما الدين الممثل بالمسيحية فهي شرقية في جذورها . وقد ظل هذا الفاصل بين الواقع الاوربي العلماني المعاش وبين المسيحية واضحاً ظهرت معالمه في التاريخ الاوربي حيث الصراع بين الكنيسة والدولة ومحاولات الفصل بين الدين والدولة وشؤون العقيدة وشؤون الحياة .(١)

وهناك من جهة ثالثة عقدة الاستعلاء في المجتمع الاوربي حيث اعتادت اوربا الغربية خاصة بعد منتصف القرن ١٦ الميلادي على مستوى حضاري إمتاز بتفوقه المادي والحضاري وقد تناسى مستشرقو أوربا الذين تأثروا ببيئتهم المستوى الحضاري الواطىء الذي كانت عليه مجتمعاتهم في العصور الوسطى . بل انهم لم يتحملوا حتى التفكير في حضارات كانت أرقى منهم مادياً وروحياً(٢) . وفي هذا الصدد يقول المستشرق الروسي بارتولد :

« . . . ولكن نلاحظ أن الأسس المتبعة في طرق البحث التاريخية تجد صعوبة في إزالة الخرافة التي تعتبر أوربا في كل العصور تحتل الأهمية العالمية سياسياً وحضارياً كالتي تتمتع بها الآن»(٣)

لقد كانت النتيجة بقدر تعلق الامر بحركة الاستشراق ظهور فكر أوربي لا يؤمن الا بالقهر والسيادة والتميز عرقياً وثقافياً دون الاعتراف بعملية التبادل الثقافي أو الأخذ والعطاء بين الحضارات البشرية المتنوعة . كل هذه المفاهيم وغيرها التي سادت في المجتمع الأوربي أثرت عن قصد أو دون قصد على كتابات المستشرقين وتفاسيرهم فيما يتعلق بالتاريخ الأسلامي عموماً ، وأوقعتهم في أخطاء منهجية وتاريخية وفلسفية(٤) . ذلك أن سيادة النزعة الوضعية وظهور المذهب التجريبي أدى في القرن الثامن عشر الميلادي الى تأثر المستشرقين بمناهج هذه المدرسة في كتاباتهم التاريخية عن الاسلام . وبما أن المنهج الوضعي لا يؤمن الا بالوجود المادي الملموس فإنّ المستشرقين الذين تأثروا بهذا المنهج شككوا بالعديد من المظاهر الاسلامية التي لا يستطيعون تفسيرها حسب مناهج المدرسة المادية الوضعية التاريخية التي لا تؤمن إلاّ بالاستقراء المبني على التجربة . وأكثر من ذلك وأهم هو عدم إمتلاك هذه الفئة من المستشرقين الايمان الديني اللازم على فهم أحداث التاريخ وتفسيرها .

وإذا تركنا هذا الخطأ المنهجي في معالجة المستشرقين للتاريخ الإسلامي الى الخطأ الفلسفي في النظرة الى تاريخ الاسلام والشرق عموماً نلاحظ ، وكنا أشرنا قبل قليل ، ظهور فلسفات إستعلائية وعرقية واقليمية ومادية أثرت على المستشرقين الاوربيين فتبّنوا هذه النظرية أو تلك في تفسير التاريخ ولهذا كان طبيعياً ظهور تأثير أراء كوبينو العنصرية وفلسفة أرنست رينان العرقية(٥) . وهكذا اصبح الاسلام بناءً على هذه الفرضية ، دين العرب الساميين الذين أجبروا الشعوب الأريه على قبوله بالقوة ولكن هذه الشعوب ما لبثت أن عبّرت عن رفضها للإسلام السامي بجملة حركات سياسية دينية أو مذاهب فكرية عقدية تبطن دياناتها القديمة وتحاول إثبات وجودها وشخصيتها وإزاحة السيادة العربية الاسلامية عنها . وقد فسرت كل حركات الغلو والباطنية والحركات المناهضة للدولة وفق هذا التفسير فهي حركات آرية في عناصرها وأهدافها تريد اعادة القديم الى قدمه قبل الاسلام وانهاء السيادة العربية الاسلامية . وقد وقع الشيء نفسه حين حاول المستشرقون الماركسيون أن يطبقوا نظريتهم في الصراع الطبقي فكان الاسلام «ثورة الفقراء

المحرومين ضد السيادة الارستقراطية العربية»[٦] ولم يحصل تاريخ الاسلام عن هذه الفلسفة المادية على فائدة علمية تذكر بل أن حصيلتها كانت:

«مجموعة من الاحكام المسبقة الجامدة تحكم في قسريّة بالغة . . . وقراءة تعتمد الانتخاب المقصود للنصوص أو تحميلها معاني لا تحتملها أو التشكيك في صحة ما صحّ منها . أو الاتكاء على الضعيف الشاذ الساقط من الاخبار بما يجافي الروح العلمية والنزاهة الموضوعية والحياد الفكري . .»[٧]

وأخيراً وليس آخراً يأتي العامل التاريخي بكل تراكماته الثقافية المشوهة عن التاريخ الاسلامي في أوربا عبر العصور . فالمستشرق إبن بيئته وهو لا بدّ أن يتأثر بكل ما كُتب عن الاسلام والمسلمين وما قرأه في مجتمعه من صور باطلة وافتراءات مزيّفة . وفي هذا الشأن يؤكد المستشرق البروفسور برنارد لويس:

«لا تزال أثار التعصب الديني الغربي ظاهرة في مؤلفات عدد من العلماء المعاصرين ومستترة في الغالب وراء الحواشي المرصوصة في الابحاث العلمية»[٨]

إن هذه الحقيقة بالذات هي التي تفسر هفوات المستشرقين وخاصة المعتدلين منهم والذين نعدّهم من المؤرخين الذين أنصفوا نسبياً تاريخ الاسلام أكثر من غيرهم . ذلك أن المستشرق وبسبب من ثقافته وبيئته المتشبعة بروح العداء للإسلام وتاريخه مهما حاول أن يكون متجرداً فلا بدّ أن ينحرف أو يشطط شعورياً أو لا شعورياً فيجتر بعض مظاهر الصورة المشوهة للإسلام من تراثه الاوربي المتراكم عبر القرون . ومن هذا أيضاً نرى أن الباحث أو المؤرخ العربي أو المسلم المتحرر من عقدة محاكاة الاستشراق الاوربي يمكنه أن يجد العديد من الزلاّت التي وقع بها باحثون يعدّون من أكثر المستشرقين إعتدالاً وموضوعية في تظرتهم الي تاريخ الاسلام ، ولكن هذه النظرة تبقى غير كافية في نظر الباحث المسلم أو العربي .

مفهوم الاستشراق:

الاستشراق لغة : مشتق من كلمة وهي جهة شروق الشمس[٩] ، وشرّق أخذ في

ناحية الشرق[١٠] . والسين في كلمة الاستشراق يفيد الطلب أي طلب دراسة ما في الشرق .[١١]

أما اصطلاحاً : فهو (علم يدرس لغات شعوب الشرق وتراثهم وحضاراتهم ومجتمعاتهم وماضيهم وحاضرهم)[١٢] .

وعليه فإن العلاقة وثيقة بين التعريفين اللغوي والاصطلاح ، فقد أطلق على الدراسة التي تعنى بالعالم الشرقي مصطلح الاستشراق ، وأطلق على الغربيين الذي يقومون بتلك الدراسات بالمستشرقين (وهم جماعة من المؤرخين والكتاب الاجانب الذين خصصوا جزءاً من حياتهم في دراسة وتتبع المواضيع التراثية والتاريخية والدينية والاجتماعية للشرق)[١٣]

هذا هو الاستشراق بمفهومه الواسع ، وهناك مفهوم خاص ويعني الدراسات المتعلقة «بالشرق الأوسط» لغته وآدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته وحضارته بوجه عام ، ويطلق على الذين يقومون بتلك الدراسات (بالمستعربين)[١٤] .

أما نشأة الاستشراق فلا يوجد إتفاق بين الباحثين على فترة معينة لبدايته ، فمنهم من أرجع تاريخه الى القرون الأولى الميلادية[١٥] . فيما ذهب العقيقي للقول انه ظهر عند الرهبان الذين قصدوا الاندلس إبان مجدها طلباً للعلم ، واشتهر من هؤلاء الراهب الفرنسي جربرت ، الذي انتخب باباً لكنيسة روما عام ٩٩٩م[١٦] . ومنهم من جعل الحروب الصليبية بداية للاستشراق حيث بدأ الاحتكاك السياسي والديني بين الاسلام والنصرانية .[١٧] ويرى البعض ان البدايات الاولى للاستشراق تزامنت مع الحروب الدموية التي نشبت بين المسلمين والنصارى في الاندلس بعد استيلاء الفونسو السادس على طليطلة عام ١٠٥٦م ٤٤٨ هـ[١٨] . فيما ذهب آخرون الى ان البدايات الاولى للاستشراق تعود الى القرن الثاني عشر للميلاد حيثكانت أول ترجمة للقرآن الى اللغة اللاتينية وذلك سنة ٥٣٨ هـ ١١٤٣م[١٩] . كما عدّ آخرون حاجة الغرب للرد على الاسلام ولمعرفة اسباب القوة الدافعة لابنائه خاصة بعد سقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣م حيث وقف الاسلام سداً مانعاً لانتشار النصرانية بداية للاستشراق .[٢٠] ثم ان دافع

تفهم العقلية السامية كان سبباً لدراسة اللغة العربية وآدابها وفهم عادات وتقاليد وأديان الشعوب التي ارادوا استعمارها .(٢١) ولذلك يؤرخ الغرب المسيحي (لبدء الاستشراق الرسمي بصدور قرار مجمع فينا الكنسي عام ١٣١٢م بتأسيس عدد من كراسي الاستاذية في اللغة العربية ، والعبرية والسريانية في جامعات باريس واكسفورد وبولونيا وسلامانكا)(٢٢)

وهكذا استمرت جهود المستشرقين تنصب لدراسة الاسلام وترجمة القرآن الكريم وكذلك الكتب الادبية والعلمية حتى جاء القرن الثامن عشر وما بعده حيث تم للغرب استعمار العالم الاسلامي واستولى على كثير من ممتلكاته التراثية واستحوذوا على المخطوطات ونقلوها الى مكتبات الغرب . وفي الربع الاخير من القرن التاسع عشر عقد أول مؤتمر للمستشرقين في باريس عام ١٨٧٣م ثم توالت مؤتمرات المستشرقين بالانعقاد .(٢٣)

والذي نراه أن أي عمل في بدايته لا يتضح ويتكامل الا بعد فترة من الزمن والاستشراق كذلك ، وما دام مفهومه يعني دراسة لغات الشرق وتراثهم وحضاراتهم ومجتمعاتهم وماضيهم وحاضرهم فإن دراسة اللغة وترجمة القرآن وغيره من الكتب يُعَد بداية للاستشراق بصورته الواضحة .(٢٤)

دوافع الاستشراق:

ليس ميسوراً أن نشير الى عامل واحد أو عاملين في تفسير الدوافع التي حفزّت المستشرقين الى دراسة تاريخ الاسلام وحضارته . ذلك لأن الاستشراق ظاهرة تاريخية معقدّة تنوعت دوافعها عبر القرون وتباينت حسب المراحل التاريخية وربما غلب عامل واحد أو اكثر في مرحلة معينة على غيره من العوامل ، ولكن الحقيقة تبقى واضحة وهي أن جملة عوامل اشتركت في تحديد معالم الاستشراق ومنطلقاته . ولعل من الدوافع البارزة في تحفيز المستشرقين ما يلي :

١ . الدافع الديني التبشيري :

يعد بعض الباحثين هذا الدافع في مقدّمة الدوافع التي حفزّت حركة الاستشراق

الذي ظهر أول ما ظهر بين الرهبان في العصور الوسطى . واستمر بعض المبشرّين عيوناً لبلادهم التي تعمل بشتى الطرق لإثارة الفتن والاضطرابات من أجل تمكين دولهم الاوربية من السيطرة على العالم العربي الاسلامي سياسياً واقتصادياً .

والمعروف تاريخياً أن قيام الدولة العربية الاسلامية الذي شكل خطراً على اوربا مثّل كذلك مشكلة سياسية وحضارية عنيدة للغرب الاوربي المسيحي كان عليه أن يجابهها عسكرياً وعقائدياً وأن يتعامل معها تجارياً وحضارياً . إن التراث العقيدي والفكر الاوربي لم يكن كافياً لمجابهة الاسلام كقوة عقيدية وفكرية وسياسية . لقد كانت الدولة العربية الاسلامية دولة قوية منتصرة ، لم تقاوم الهجمات البيزنطية فحسب بل ردْت عليها بهجمات موفقة وصلت الى ضواحي القسطنطينية . كما اندفعت القوة العربية الاسلامية لتجعل من البحر الابيض المتوسط بحيرة عربية وتتوغل في اوربا عبر الاندلس وجزر المتوسط حتى تصل الى جنوبي فرنسا وايطاليا . ثم واصل العثمانون عملية الاندفاع الاسلامي في اوربا ففتحوا القسطنطينية سنة ١٤٥٣م وهددوا فينا بعد أن اشرفوا على سواحل بحر الآدرياتيك .[٢٥]

لم تستطع أوربا الوقوف أمام هذا المد العسكري والسياسي وقد فشلت الحملات الصليبية المتتابعة والتي دامت قرنين من الزمان في تحقيق الاهداف الرئيسية للكنيسة والامراء والملوك في أوربا . واستمرت الحرب سجالاً بين الطرفين .

وليس هذا فحسب فقد كان الفكر والفلسفة والثقافة الاسلامية أرفع درجات من مثيلاتها في أوربا ولهذا شكّلت تهديداً خطراً على آراء الكنيسة وتعاليمها خاصة وأن العلماء والفقهاء المسلمين ردّوا على آراء الكنيسة حول طبيعة المسيح وعبادة الصور المقدسة (الايقونية) ، كما وان آراء الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم ابن رشد والتي تسربت الى أوربا عبر الاندلس وجامعاتها غذّت الحركات المنشقة والاصلاحية في المجتمع الأوربي[٢٦] التي بدأت تقارن بين المجتمع الاوربي الاقطاعي الزراعي الكنسي والمجتمع الاسلامي التجاري الذي يمتاز بمدنه الكبيرة ، المتحرر من أي شكل من أشكال السيادة الكنسية برجالها الذين يحتلون مكاناً بارزاً في البنية الاجتماعية الاوربية .

وبكلمة واحدةكان الفارق كبيراً لأنه فارق بين مجتمع متأخر بطيء ومجتمع ناضج متطور . . . وهكذا كان الفشل السياسي والعسكري العامل الاكثر فعالية وراء ظهور حركة التبشير بإعتبارها الوسيلة البديلة حيث غدا الغزو الديني والثقافي بديلاً للحرب التي لم تحقق الهدف المنشود(٢٧) . وكانت الخطوة الاولى إنشاء مراكز علمية لدراسة تاريخ الاسلام والعرب في أوربا ، وكانت الكنيسة الاوربية المبادرة الى ذلك حيث أنشئت أول مركز لدراسة تاريخ الاسلام وعقيدته في طليطلة بالأندلس ١٢٥٠م/٦٤٨ هـ وحينما عقد المجمع الكنسي في فينا في سنة ١٣١٢م/٧١٢ هـ أقرَّ التقرير الذي أعدّه ريموندلل الذي دعى الى إنشاء عدة مراكز لتعليم العربية والسريانية والعبرية في جامعات أوربية مشهورة منها اكسفورد وباريس تحت رعاية الكنيسة الكاثوليكية .(٢٨)

بتأسيس هذه المراكز العلمية في أوربا أصبحت حملة الافتراء والتشويه التي بدأها القديس يوحنا الدمشقي المتوفي سنة ٧٤٩م/١٣٢ هـ والمؤرخ البيزنطي ثيوفانيس المتوفي سنة ٨١٧م/٢٠٢ هـ وبارثلميو الاوديسي (من القرن الثالث عشر الميلادي/السابع الهجري) وغيرهم ، أصبحت أكثر تنظيماً ودقّة وبالتالي أكثر تأثيراً على المجتمع الاوربي ومثقفيه . ولعل أهم أثر لهذه الكتابات وغيرها هو إستقرار الصورة المشوهة والادعاءات المزيفة عن التاريخ الاسلامي والعقيدة في الذهن الاوربي ، وتأكيد القناعة - كما يؤكد المؤرخ ساثرين - بأنّ مواجهة الخطر الاسلامي يجب أن تكون بتكثيف حملات التحريف والتزييف والتشويه والافتراء على الاسلام وأهله ، مما دعى الى استمرار امثال هذه الكتابات التافهة عبر العصور الحديثة .

هذا من جهة ومن جهة أخرى فقد ظهرت في أوساط الكنيسة في أوربا حركة تدعو الى الاستزادة من معرفة تاريخ الاسلام وعقيدته وقد حققت هذه الحركة وبتأثير من بطرس الراهب (٥٥١ هـ/١١٥٦م) أول ترجمة للقرآن الكريم سنة١١٤٣م/٥٣٨ هـ من قبل روبرت اوف كيتون الانجليزي(٢٩) . وكان هدف هذه الحركة هو محاولة الرد على الاعداء (المسلمين) من خلال نقض عقائدهم وبيان ضعفها وتهافتها . وبلغت هذه الحركة أوجها على يد توما الاكويني (٦٢٩ هـ/ت ١٢٣٢م) وروجر بيكون (٦٩٤ هـ/ت ١٢٩٤م) وريمو

ندلّل (٧١٦ هـ/ت ١٣١٦م) وكان هذا الاخير ، كما اشرنا سابقاً ، قد أقترح سنة ٧١٢ هـ/١٣١٢م وجوب اقامة مؤسسات تعليمية جامعية تأخذ على عاتقها مسؤولية تدريس اللغات والاديان الشرقية ومنها الاسلام والعربية . كما اقترح شروع رجال الفكر الديني بدراسة الاراء الفلسفية لإبن رشد المناهضة لآراء الكنيسة وذلك من أجل الرد عليها ودحضها وبيان زيفها ، إنّ دعوة لّل الى إحلال التبشير والحوار السلمي محل الحرب بهدف القضاء على العرب Saracens وديانتهم الاسلام جعلته يحتل المقام الأول بين المبشرين المسيحيين الذين نقلوا المعركة مع الاسلام من ساحة القتال الى الغزو الثقافي هذا هو السبب الذي جعل ارنست رينان الباحث ذو النزعة العنصرية يعتبر لّل «بطل الحرب الصليبية الثقافية ضد الرشدية (فلسفة ابن رشد) التي كانت عنده هي الاسلام»[٣٠] .

إن هذه الصورة التي رسمتها الاقلام التبشيرية مع بدايات الالف الثانية للميلاد لم تتغير ولم تتبدل عبر القرون بل ظلّت تُعبر عن موقف خاص تجاه الاسلام وتاريخه تهدف من خلاله ترويج تصورات معينة بعضها مشوشة أو مشوهة أو مبالغ فيها أو مستندة علي افتراءات ليس لها دليل يسندها .

٢ . الدافع الاستعماري :

ويتشعب هذا الدافع الى الأطماع السياسية والاقتصادية والعسكرية للدول الاوربية في الشرق وقد حدث مثل هذا الترابط بين فئة من المستشرقين وبين حكوماتهم الاوربية التي استعانت بخبراتهم وثقافاتهم عن البلدان التي يدرسونها من أجل توطيد سيطرتها على المنطقة . وهذا ما جعل بعض الباحثين الى إعتبار حركة الاستشراق في جانب منها على الأقل تمثل أهدافاً سياسية تتعلق بالمصالح الاستعمارية لإوربا وتهدف الى تعريف الدوائر الاستعمارية بتاريخ وحضارة المنطقة عارضة الامور التي بالإمكان استغلالها لتثبيت النفوذ وتطبيق مبدأ فرق تسد[٣١] .

إن فئة من المستشرقين القائمة على خدمة الاستعمار والضالعة في موكبه وركابه كان لا بدّ لها أن تقوم بدورها المرسوم فتصوّر الشرق في صورة الشعوب المتخلفة فطرياً وأن

تولّد لدى الشرقيين القناعة اللازمة بتقدم الغرب الاوربي وتفوقه الحضاري الفطري عبر العصور ، وأن المسؤولية الملقاة على الشعوب الاوربية من خلال فكرة «عبء الرجل الأبيض» مسؤولية إنسانية حضارية تجاه العقلية الشرقية العاجزة بالفطرة والتي لا تتمتع بالقدرة على التحليل والنقد والتركيب بل أنها عقلية بسيطة ساذجة تؤثر عليها الخرافات وتفر من التطور .

ثم بعد ذلك تحاول أمثال هذه الدراسات الاستشراقية تأصيل «نزعة محاكاة الغرب»[٣٢] في العقل الشرقي وذلك من خلال تشجيع المثقفين في الارتباط بأوربا ثقافة ولغةً وتقاليد والابتعاد عن الهوية الثقافية والحضارية الشرقية . وإنسجاماً مع هذا المنطلق ظهرت العديد من الدراسات الاستشراقية التي بالغت في مظاهر سياسية أو دينية أو حضارية معينة ونشرتها بين الناس بهدف تمزيق الوحدة الوطنية أو بث الفتن الطائفية والنزعات العنصرية . كما أنكرت بحوث أخرى أصالة الحضارات الشرقية ومنها العربية الاسلامية وحاولت بشتى الطرق الملتوية اعادة النظم الاسلامية الى أصول يونانية أو بيزنطية . ولهذا نجد المستشرق بيكر يسمّي حضارة العرب بأسطورة حضارة العرب»[٣٣] ، ويؤكد المستشرق دي بور عدم وجود ما يسمى بالفلسفة الاسلامية قائلاً : «ظلّت الفلسفة العربية على الدوام فلسفة إنتخابية قوامها الاقتباس الصرف من ترجمات الاغريق» ويعترف المستشرق برنارد لويس بالنيابة عن مثقفي عصره وبكل صراحة ووضوح تستحق التقدير حين يقول :

«إن ما تعودنا عليه في الغرب هو أن يزداد تمسكنا بمثلنا الغربية كلما ازداد اتجاه الشرقيين إلينا ، وذلك بجعل أنفسنا مثالاً للفضيلة والتقدم الحضاري . فإذا تشبّه الشرقيون بنا فذلك جيد والعكس يُعدّ عندنا شراً . فالتقدم هو في محاكاتنا والتقهقر والسقوط هو في عدم التشبه بنا»[٣٥]

ودعى المستشرق الهولندي سنوك هورخرونيه الى سياسة الترابط الثقافي بين هولندا ومستعمراتها في الشرق لأن هذه السياسة عنده أقوى من روابط الهيمنة بالقوة والسلاح وأقوى على ربط المستعمرات بالوطن الأم . وهذه الدعوة ليست جديدة اذا تذكرنا

مقترحات ريمون لْل وروجر بيكون بعد فشل الحروب الصليبية . ولا بدّ لنا أن نذكر الآن أن سنوك هورخرونيه كانت له كلمة مسموعة عند أصحاب القرار السياسي في هولندا بسبب إرتباطه بالدوائر الاستعمارية هناك مثلما كان لّل مرتبطاً بالكنيسة .

ثم إن سياسة «الترابط الثقافي» أو ما يسمى بسياسة «الاستمداد الثقافي» قد ارتبطت في العصر الحديث بعقدة محاكاة الغرب والتشبه به بتقليد أعمى . ذلك لأن الظروف التاريخية التي اتسمت بها بلدان المشرق عموماً كانت تتصف بالتدهور والضعف بينما كانت أوربا تتكون من كيانات قوية قاعلة هيمنت على الكثير من مناطق المشرق واقتسمتها فيما بينها .[٣٦] فكانت الدوائر الاوربية الاستعمارية ومن إلتحق بركبها من المستشرقين يهدفون الى جعل المشارقة تبعاً للغرب الاوربي في الفكر والثقافة . فليس اذن هناك تبادل بين الثقافات المشرقية والاوربية وليس هناك حوار فكري بل وصاية فكرية وغزو ثقافي . وفي هذا المعنى يقول الدكتور هشام جعيط :[٣٧]

« . . . إن الاستشراق وأفكاره مستمدة من ضعفنا ووجود الاستشراق في حد ذاته كان دليل وصاية فكرية؟

وقد إستعمل أكثر من باحث مصطلح «الغزو الفكري» أو «الاستعمار الثقافي» للتعبير عن نشاطات المستشرقين الاوربيين التي تتفق بحوثهم مع الاهداف الاستعمارية في السيطرة على المنطقة .[٣٨] ولعل هذا الاتفاق بين الباحثين العرب والمسلمين على تسمية بعض نتاجات المستشرقين بأنها دلالة على غزو ووصاية يؤكد بأنّ الفكر الاوربي ا الذي كان وراء العقلية الاستشراقية أو بعضها على أقل تقدير انما كان وحسب تعبير عبد الحميد : «فكر لا يؤمن الا بالقهر والسيادة والتمحور حول الذات عرقياً وثقافياً فهو لا يفهم التثاقف على أساس من الحرية في الأخذ والعطاء والاعتراف المتبادل بالمنجزات بين دوائر الفكر والحضارة . وبالحرية أيضاً في الانتقاء بل فهم الغرب عملية التثاقف في صورة الاستلاب الحضاري والتنكر التام لمنجزات الطرف المقابل الحضارية والثقافية»[٣٩] .

٣ . الـدافع العلمـي :

مما لا شك فيه أن هناك فئة من المستشرقين إندفعت برغبة علمية صادقة وبدافع

ذاتي وهواية شخصية تطورت الى إحتراف لدراسة التاريخ الاسلامي ، ومحاولة التعرف على الحقيقة قدر المستطاع وحسب جهدها واجتهادها في فهم وقائع التاريخ . وقد ظهرت ومن خلال هذا الجهد العديد من الدراسات القيّمة والتي تقدم فائدة علمية في تفسير التاريخ الاسلامي ، ولكنها وبنفس الوقت لا تخلو من شطحات أو تحريفات أو تشويهات لها ما يبررها بسبب من جهل أو تقصير في فهم النصوص العربية أو بسبب بيئة المستشرق أو ثقافية أو الافكار التي أثرت أو تؤثر فيه عبر مسيرته العلمية . ولهذا نلاحظ أن المستشرق الواحد يختلف في موقفه من بحث الى آخر أو مقالة الى أخرى ، وقد يغيّر في تفسيراته ويبدّل في آرائه من كتاب الى آخر تبعاً لإستزادة معلوماته أو نضجه أو إطلاّعه على أبحاث أخرى في مجال التاريخ الاسلامي أضافت الى معلوماته معلومات جديدة . ولا ننسى نشر النصوص التاريخية العربية وتحقيقها من قبل المستشرقين الذين بلغوا ذروة التفاني وانكار الذات والانزواء في صوامع العلم من أجل المعرفة من أمثال دي خويه (ت ١٩٠٩) الهولندي وأربري الانكليزي (المتوفى في السبعينات من هذا القرن) والبارون دي ساسي (ت ١٨٣٨) وكاترمير (ت ١٨٥٢) وكازانوفا (ت ١٩٢٦) وغيرهم كثير تجد سيرتهم العلمية وأبحاثهم في كتاب (المستشرقون) للعقيقي أو (موسوعة المستشرقين) لعبد الرحمن بدوي وأحياناً في دائرة المعارف البريطانية وغيرها .

ولعل شريحة لا بأس بها من الجيل الجديد من الباحثين الاوربيين المتخصصين بتاريخ الشرق عموماً أو الاسلام خصوصاً والذين يرفضون أن يطلقوا على أنفسهم تعبير «المستشرقين» سيسرون على نهج هذه الفئة من المستشرقين في دراساتهم التي بدأت بالظهور وأتسمت بقربها من الحقيقة والتزامها المنهج العلمي المتجرد قدر الامكان إذا ما قرنت بالفئة ذات النهج المتزمت .

والواقع أن الحقب المتتابعة التي مرّ بها الاستشراق عبر مسيرته الطويلة لم تكن غالبيتها تخلو من باحثين أوربيين اتسموا بالحيدة الموضوعية فهذا هادريان ريلاند يصحح في كتابه الموسوم (الديانة المحمدية) العديد من الآراء الاوربية حول الاسلام . فقد دعى الى القراءة عن الاسلام من مصادره وينابيعه الأصلية الموجودة في الكتب العربية

وحينذاك سيرى القارىء بعيونه وليس بعيون الآخرين . ثم يستطرد قائلاً :[٤٠]

« . . . وفي رأيي أن ذلك الدين الذي انتشر انتشاراً بعيداً في كل من آسيا وأفريقيا وأوربا أيضاً ليس ديناً ماجناً سخيفاً كما يتخيل كثير من النصارى» . ولكن كتابه حُرّم من قبل الكنيسة الكاثوليكية .

ويؤكد جوزيف نيد هام على ضرورة ترك الفكرة الاوربية التي تؤمن بالاستعلاء والسيادة والتمحور حول الذات فيقول :[٤١]

«لا بدّ أن نرى أوربا من الخارج . . . أن نرى نقائص اوربا ونجاحاتها من خلال أعين ذلك الجزء الواسع من البشرية الذي يتكون من شعوب آسيا وافريقيا»

ولعل ظاهرة ثقافية أوربية أخرى ساعدت على نمو الدراسات الاستشراقية وتطورها في اوربا وهي ما يسميها الدكتور عبد الحميد ظاهرة (الاغتراب الغربي) ويعني بها توجه العديد من الباحثين الغربيين لدراسة تراث الشرق وخاصة التراث العربي الاسلامي بدافع ذاتي وشخصي لا شائبة فيه كرد فعل لانغماس الثقافة الغربية والحياة الاوربية في النزعة المادية . وقد تأملت هذه الفئة من المستشرقين أن تجد في الحياة الروحية والايمانية الشرقية الطمأنينة النفسية والاستقرار الروحي الذي يفتقده الفرد الاوربي . ولعل هذا أحد الدوافع - من جملة دوافع أخرى - دفعت المستشرق لويس ماسينون لدراسة التصوف الاسلامي وفكر الحلاج لمدة قاربت الاربعة عقود . كما ركز هنري كوربان علي الشيخ السهروردي الحلبي لاكثر من ثلاثة عقود . وكان هذا الدافع هو الدافع الأول وراء دراسات أجيال من المستشرقين الانجليز في جامعة كيمبرج أمثال براون ونيكلسون وأربري للتصوف الاسلامي .[٤٢] والامثلة ليست قليلة .

وأخيراً وليس آخراً فإن العديد من المستشرقين وخاصة اليهود منهم قد تعرفوا على تاريخ الاسلام والعرب والتراث الاسلامي وولعوا به ودرسوه من خلال دراستهم للترجمات العربية للأصول الفلسفية والعقائدية العبرية القديمة سواء في المشرق العربي أو في الأندلس والتي كتب معظمها باللغة العربية أو بلغة عربية وحروف عبرية أمثال

مدونات سعدايا الفيومي وموسى بن ميمون القرطبي ويهودا هاليفي الطليطلي وغيرهم .(٤٣)

لقد إنقلب هؤلاء الباحثون في التراث العبري والنصوص الدينية الى مستشرقين يدرسون التاريخ والحضارة الاسلامية ، ومن هنا جاءت بعض بحوثهم دراسات مقارنة بين التراث العبري والتراث والحضارة الاسلامية وإيجاد الصلة بين الفلسفات والنظم الموجودة عند الطرفين . وهذا دون شك يفسر ان العديد من أعلام الاستشراق ومشاهيره الاوائل من اليهود لعل مقدمتهم كولدزيهير وشاخت .

محاور الاستشراق:

شملت أبحاث المستشرقين سبعة محاور رئيسية هي :

١ . **الدراسات الاسلامية** : هذا الجانب يوضح إهتمام المستشرقين في القيام بهذه الدراسات ، والتي تنشر في مؤتمراتهم ومنشوراتهم ودورياتهم الكبرى ، وما اعدوه من فهارس للمخطوطات والمطبوعات والمكتبات العربية وغيرها وهنا لا بد أن نشير الى مجموعة من المستشرقين المتمرسين أمثال بروكلمان وجب وبرنارد لويس وكلود كاهين وجبرايللي وغيرهم الذين استوعبوا في دراساتهم الكليات في مجرى التاريخ الاسلامي ورسموا الخطوط العامة التي تنضم الجزئيات وتحويها . وهذا ما نفتقر اليه في دراساتنا فلم يعنى الا القليل منا بهذا المنهج في الكتابة التاريخية .

٢ . **الدين الاسلامي كعقيدة** : قدم المستشرقون ضمن هذا المحور تصوراتهم ثم درسوا سيرة الرسول الكريم وفق ما جاء بكتب السيرة والتاريخ من تراثنا العربي ثم بدأوا بالمزاوجة بين ما يكتبون وبين ما ورثوه من عهد اللاهوت المضاد للاسلام ، كما تناولوا القرآن الكريم بالدرس على شكل قراءات أو تفاسير أو ترجمات الى لغاتهم ، وفي هذا كله لا ينسون التجريح بنقدهم ، وهذا ما قادهم الى دراسات لا تعد حول الجدل الديني والعقيدة والاتجاهات المختلفة لعلم الكلام والتصوف والغلو الديني .(٤٤)

٣ . **الاسلام كشريعة** : في هذا المجال نجد أن هناك اتجاهين : اتجاه يساير الحاجة الماسة

للاستشراق في عصر اللاهوت المضاد للاسلام ، وآخر يتفق وعصر الاستعمار المضاد للعروبة وحركات النهضة الاسلامية ودراساتهم للشريعة تنحصر في بيان مصادرها ، ودراسة الفقهاء واتجاهاتهم والعمل على تعميق الخلافات في اجتهاداتهم سواء كانت في الفتاوى أو المواقف من أهل الذمة أو الموقف الشرعي من الذنوب والحدود وتفاصيل ذلك ، كما عملوا على تعميق الخلافات في الآفاق المذهبية الخاصة فتناولوا موضوعات العبودية والشهادة والملكية والاوقاف وهدفهم من ذلك الوصول الى جزئيات تتصل بصلب الحياة الشرعية للمسلم وإشغالهم بها وابعادهم عن الأصول[٤٥] .

٤ . **التاريخ العربي الاسلامي** : ركز المستشرقون همهم ووجهوا دراساتهم الى كتب التاريخ ونشرها وبيان أصولها ومصادرها وأحداثها ، والذي يرمي إليه بعضهم تقديم صور مشوهة عن المجتمع الاسلامي اجتماعية وسياسية واقتصادية ، يكمن في بعضها تزوير لحقائق واضحة ، أو تحريف لظواهر بارزة ، أو تنكيل بالعرب ، ولذلك جاءت دراساتهم في هذا المحور قائمة على تقسيمات اقليمية ، ومذهبية وطائفية وعنصرية . كما نشاهد من أبرز دور القومية البربرية أو الفارسية أو التركية واعطائها امتيازاً خاصاً .[٤٦] وهذا كله يؤدي الى تفكيك وتمزيق الامة تاريخياً[٤٧] . رهذا لا يعني وجود فئة من المستشرقين الذين درسوا التاريخ الاسلامي دراسة جادة بعيدة عن الغرض سوى العلم والوصول الى الحقيقة .

٥ . **اللغة العربية وادابها** : درس المستشرقون في هذا الاتجاه أصول اللغة العربية وعلاقتها باللغات السامية ، وقاموا بدراسات مقارنة لاظهار الآثار الحامية والسامية المتداخلة في أصول اللغة العربية ولذلك اتجه بعضهم لدراسة فقه اللغة وقواعدها وعلم العروض والمعجمية العربية واقتباس اللغة من اللغات الاخرى في الألفاظ وأسماء الاشخاص ، وهذا ما يدعو الاستشراق لكي يوضح اللغة الحديثة فيدرس اللهجات المحلية والاقليمية وبيان الفولكلور على أنه إرث قابل للنمو ليحل محل الخصائص العامة المشتركة في مقومات العروبة والاسلام ووفق هذا الطريق جاءت بعض دراسات

المستشرقين في الادب العربي ، فتناولوا ادب وسير الادباء والشعر والشعراء ونوازعهم وأصولهم ومؤثراتهم وعقائدهم ، وكان هدف بعضهم الوصول الى فرضيات في علم الاعراق والانثروبولوجيا[٤٨] .

٦ . **علوم الحضارة والنظم العربية الاسلامية :** لقد تناول المستشرقون في دراساتهم مختلف العلوم كالفلسفة والحساب والفلك والتنجيم والانواء والكيمياء وعلم الاحياء والطبيعة والري وعلم المعادن والطب والفنون وغيرها من صنوف المعرفة التي شاعت في عصر ازدهار الحضارة العربية الاسلامية ، وبفضل ما يمتلك المستشرقون من قدرة على البحث في هذه المحاولات ومنهجية علمية استطاعوا ربط هذه العلوم بالاصول اليونانية ، وأحياناً بأصول غير عربية ساسانية وبيزنطية معبرين عن اتجاههم العام الذي يجانب الحقيقة فدرست جماعة منهم انتقال العلوم العربية الى الغرب بطريقة توحي بلا شك عن رغبتهم لاحياء التراث اليوناني عن طريق العربية ، أو لاحياء التراث العبري عن طريق العربية ، وهذا ما يوضح بجلاء قصدهم ويبين مدى تعامل المستشرق مع العلوم العربية الاسلامية التي حاولوا أن يثبتوا بأنها لا تمت الى العصر الحديث عصر الحضارة الاوربية بصلة[٤٩] . بينما أبانت جهود الاستاذ فؤاد سيزكين وغيره من العلماء المسلمين والمستشرقين مدى أهمية التراث الحضاري العربي ودوره في النهضة الاوربية .

٧ . **تحقيق التراث العربي الاسلامي :** لقد قام العديد من المستشرقين ومنذ عهد مبكر بتحقيق ونشر المصادر العربية الاسلامية الاصيلة مدفوعين بدوافع عديدة بعضها علمية موضوعية وبعضها دينية وتبشيرية أو سياسية ومن أجل تحقيق الأهداف المرسومة من قبل أصحاب القرار السياسي أو الديني او الاقتصادي كل حسب ارتباطاته . ولا ينكر أن الباحثين المسلمين استفادوا من هذه المخطوطات المحققة والمنشورة وخاصة تلك المخطوطات المحققة تحقيقاً علمياً دقيقاً والتي تشمل عدداً كبيراً ومهماً من المصادر التاريخية العربية الأصيلة . على أن بعضها أُعيد تحقيقه من قبل المحققين العرب والمسلمين بصورة أكثر دقة وحرص خاصة وأن المحققين العرب أكثر تفهماً للنصوص العربية .

ولا بد أن نذكر أن مدير مكتبة الدراسات الشرقية والافريقية بجامعة لندن الاستاذ بيـــرسن Pearson وضع فهرساً عاماً للمقالات المنشورة عن الاسلام في المجلات التي صــدرت من ١٩٠٦ - ١٩٥٥ بعنوان Index Islamicus نشر سنة ١٩٥٨م وضم ستاً وعشرين ألف مقالة . ثم اتبعه بملاحق الاول منها سنة ١٩٦٢ ويتضمن المقالات المنشورة بين ١٩٥٦ - ١٩٦٠ وعددها حوالي سبعة آلاف واربعمائة مقالة والملحق الثاني ويتضمن المقالات من ١٩٦١- ١٩٦٥ وعددها أكثر من ثمانية آلاف مقالة . ثم أصدر المؤلف نفسه ملاحق جديدة حول الموضوع . وتدل الارقام اعلاه الى تزايد ما يكتب عن الاسلام والمسلمين في اللغات الاوربية .

كما نشر سوفاجيهSauvaget الفرنسي كتاباً بعنوان (مقدمة لتاريخ الشرق الاسلامي) يضم عناوين الكتب والمراجع عن الاسلام سنة ١٩٤٢ ثم صدرت للكتاب نفسه طبعه جديدة مزيدة باللغة الانكليزية سنة ١٩٦٥م . وكتب الاستاذ برناردلويس فصلاً خاصاً عن المراجع المتعلقة بتاريخ الاسلام بعنوان العالم الاسلامي ضمن الكتاب الموسوم Guide to Historical Literature سنة ١٩٦١م .

وكتب إيرا لابيدس Lapidus في مقدمة كتابه الموسوم A History of the Islamic Societies قائمة طويلة تضمنت أشهر ما كتب من مراجع حديثة ومقالات علمية مهمة عن الاسلام والمسلمين حتى تاريخ صدور الكتاب سنة ١٩٩٤ .

ومن المعروف أن كل المقالات في دوائر المعارف والكتب المرجعية تحتوي في نهاية كل مقالة على ثبت بالمصادر الأصيلة والمراجع الحديثة والمقالات العلمية المعتمدة للموضوع .

إنه لمن الصعوبة بمكان إصدار حكم عام على منهج المستشرقين في دراسة التاريخ والتراث الاسلامي ، فالمستشرقون ليسوا فئة واحدة ونزعاتهم متنوعة ، كما وأن العوامل المؤثرة عليهم مختلفة ، ولذلك تغايرت أحكامهم حول الظاهرة الواحدة فهي تختلف من مستشرق الى آخر . بل أن احكام المستشرق ذاته قد تتغير أو تتعدل من فترة الى اخرى .

والواقع أن الاوربيين انفسهم ومنهم المستشرقين قد كتبوا وانتقدوا منهجهم في دراسة الاسلام وتاريخه قبل أن ينتقده الباحثون العرب والمسلمون نذكر منهم : هاملتون جب في كتابه (المحمدية) . برنارد لويس في (مساهمات البريطانيين في الدراسات العربية) لندن ، ١٩٤١ .

ريشتارد ساثرن في (صورة الاسلام في اوربا العصور الوسطى) بيروت ، ١٩٨٣ ، نورمان دانيال في (الاسلام والغرب) ١٩٦٠ .

وبيتر هولت Holt في مقدمة كتاب (تاريخ الاسلام لكمبرج) حيث أكد على تطور الموقف الاوربي تجاه الاسلام من حيث النظرة والموضوع .

مكسيم رودنسون Rodinson في (صورة العالم الاسلامي في اوربا) ، الفصل الاول من (تراث الاسلام) ، الطبعة الثانية .

مونتكمري وات Watt في مقدمة كتابه (محمد في مكة) حيث يستعرض مصادر السيرة وموقف المستشرقين منها .

مارغليوث Margolioth في مقالته الموسومة (محمد) في دائرة المعارف البريطانية سنة ١٩١٠ ، مجلد ١٧ .

هذا ولا ننسى نقد المستشرقين لاراء بعضهم البعض الآخر في الكتب المتخصصة التي يصدرونها او في المجلات التاريخية كما فعل نولدكه Noldeke في نقده لـ لامنس وكما فعل وات في نقده لكل من لامنس وباترشيا كرون Crone وكما فعل سارجنت في نقده لباتريشيا كرون وونزبره وكما فعل مارغليوث في نقده لـ كامينيه وبوهل وكما فعل كازانوفا Casanova في نقده لـ لامنس وكما فعل غيرهم كثير .

هوامش الفصل الأول

١ . د . عرفان عبد الحميد ، محاضرات في مناهج المستشرقين ، غير منشورة ، كلية الشريعة ، بغداد ، ١٩٨٨ .

٢ . د . فاروق عمر فوزي ، دراسات في تاريخ فلسطين في العصور الوسطى لبارتولد ، مترجم ، مركز الدراسات الفلسطينية ، بغداد ، (المقدمة ص ١١) .

٣ . المصدر السابق ، راجع مقدمة الناشر الروسي الاستاذ خاليدوف لمجموعة دراسات بارتولد .

٤ . د . عرفان عبد الحميد ، المرجع السابق ، (المستشرقون والسيرة النبوية) .

٥ . E.Renan, Averroes et l'averroisme, no p., 1852

٦ . فتحي عثمان ، التاريخ الاسلامي والمذهب المادي في التفسير ، ص ١٥ فما بعد .

٧ . عرفان عبد الحميد ، المصدر السابق .

٨ . فاروق عمر فوزي ، الاستشراق وتاريخ العصر العباسي ، آفاق عربية ، ١٩٩٨ .

٩ . انظر مصطفى ابراهيم – المعجم الوسيط : ٤٨٢/١ والرازي – مختار الصحاح : ٣٣٦ ،محمد فريد وجدي – دائرة معارف القرن العشرين : ٣٧٩/٥ .

١٠ . محمد بهاء الدين – المستشرقون والحديث النبوي (رسالة ماجستير بالالة الكاتبة : ٦) بغداد .

١١ . والدكتور حسن ضياء الدين عتر – الاستشراق نشأته وأهدافه : ٢٦ .

١٢ . عبد الجبار ناجي – تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي : ٢٣ .

١٣ . انظر محمد حمدي زقزوق – الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري : ١٨ .

١٤ . انظر عبد الجبار ناجي – تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي : ١٣ .

١٥ . انظر العقيقي – المستشرقون : ١٩ والدكتور حسن ضياء الدين – الاستشراق نشأته واهدافه : ٢٣ .

١٦ . انظر الدكتور حسن ضياء الدين – الاستشراق نشأته واهدافه : ٢٠ .

١٧ . المصدر السابق .

١٨ . انظر الزرقاني – مناهل العرفان : ٤/٢ .

١٩ . انظر الدكتور حسن ضياء الدين – الاستشراق نشأته وأهدافه : ٢٣ .

٢٠ . انظر المصدر نفسه : والدكتور محمود حمدي زقزوق – الاسلام والاستشراق : ٢١ .

٢١ . ادوارد سعيد – الاستشراق : ٨٠ وانظر عبد الباسط عبد الصمد – الغزو الاوربي للفكر العربي الاسلامي (رسالة ماجستير بالالة الكاتبة : ٨٥ – ٨٦) . كلية الشريعة ، بغداد .

٢٢ . انظر محمد بهاء الدين – المستشرقون والحديث النبوي : ١٠ نقلاً عن الاستشراق والمستشرقون للسباعي : ١٦ .

٢٣ . الدكتور محمود حمدي زقزوق والاستشراق : ٢٠ – ٢١ .

٢٤ . فاروق عمر ، دراسات في تاريخ فلسطين في العصور الوسطى ، (المقدمة) .

٢٥ . السامرائي قاسم ، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية ، ص ٨٣ .

٢٦ . حول هذ لموضوع راجع : دانيال نورمان ، الاسلام والغرب ، ص ١٧١ فما بعد ساثرين ، الاراء الغربية عن الاسلام في العصور الوسطى ، ص ٨٦ فما بعد .
فون كروبناوم ، الاسلام في العصور الوسطى ، ٤٧ فما بعد .

٢٧ . ساثرين ، المصدر السابق ، ص ٦٨ ، كروبناوم ، ص ٥١ .

٢٨ . المصدرين السابقين ، ص ٣٧ – ص ٥٠ وما بعدها .

٢٩ . السامرائي ، ص ٩٢ – عرفان عبد الحميد ، المصدر السابق – ساثرين ، المصدر السابق .

٣٠ – انظر : محمد البهي ، الفكر الاسلامي الحديث ، ص ٥٣٣ – صبحي ناصر ، موقف المشارقة ص ٢٨ ، مصطفى الخالدي وعمر فروخ ، التبشير والاستعمار ص ٢٢ .

٣١ . ساثرين ، ص ٢ – ٣ – عرفان عبد الحميد : المصدر السابق .

٣٢ . مقالته في كتاب (التارث اليوناني في الحضارة الاسلامية) ، القاهرة ١٩٤٠ (مترجم) ص ١٤ .

٣٣ . تاريخ الفلسفة فيالاسلام ، ص ٣٤ .

٣٤ . الغرب والشرق الاوسط (مترجم) ص ٦٠ – في المقابل راجع آراء أحمد فارس الشدياق ورفاقه رافع الطهطاوي في الغرب في مجموعة كتبهما وبحوثهما .

٣٥ . عرفان عبد الحميد ، المصدر السابق ، (الخصائص الثقافية للفكر العربي الاسلامي) . ولا تزال هذه النظرة تسيطر على أفكار العديد من العلماء الاوربيين في الوقت الحاضر فالتحول الى الحداثة في نظرهم سيكون ممكناً فقط اذا تخلى الشرق الاوسط عن تراثه الثقافي وانضم بكلياته الى الغرب . انظر مراجعة أبو القاسم سعد الله لكتاب (التحولات الثقافية في الشرق الأوسط) مجلة البيان جامعة آل البيت ، المفرق ، العدد الاول ، ١٩٩٧ ، ص ٢٥٢ .

٣٦ . اوربا والاسلام ، (مترجم) بيروت ١٩٨٠ ، ص ٦٨ .

٣٧ . عبد المالك التميمي ، الاستعمار الثقافي الغربي ، الندوة العالمية الثالثة ، جامعة البصرة .

٣٨ . عرفان عبد الحميد ، المصد السابق ، ص ٦ .

٣٩ . راجع رودنسون في (تراث الاسلام) مترجم سلسلة عالم الفكر ، الكويت ، ص ٦٦ .

٤٠ . أنور عبد الملك ، الاستشراق في أزمة ، مترجم ص ٧٠ .

٤١ . عرفان عبد الحميد ، المصدر السابق – أحمد عطية رمضان ، موقف المؤرخين العرب من كتابات المستشرقين ص ٨ – ٩ .

٤٢ . عرفان عبد الحميد ، المصدر السابق .

٤٣ . عبد الامير الاعسم ، الاستشراق ، ص ١٦ .

٤٤ . المصدر السابق .

٤٥ . ارنولد ، المصدر السابق ، ٣٥٣ .

٤٦ . الاعسم ، المصدر السابق ، ١٧ .

٤٧ . المصدر السابق نفسه .

٤٨ . نفسه .

٤٩ . حسن ضياء الدين ، الاستشراق ٣٧ .

٥٠ . جولد تسيهر ، العقيدة والشريعة ١٧ – محمد الغزالي ، دفاع عن العقيدة ، ٢٧ .

٥١ . السيد سابق ، العقائد الاسلامية ، ٢٢٣ – ٢٢٤ – عباس العقاد ، الانسان في القرآن ، ٣٠ .

٥٢ . حسن ضياء الدين ، الاستشراق ، ٣٧ – ٣٨ . عرفان عبد الحميد ، التراث العربي الاسلامي ، ٦٥ – ٦٧ .

٥٣ . محمد بهاء الدين ، الاستشراق والحديث النبوي ، ٦٤ .

٥٤ . المصدر نفسه ٦٥ .

٥٥ . حسن ضياء الدين ، المصدر السابق ، ٤١ – ٤٢ .

٥٦ المصدر نفسه ٤٢ – ٤٣ .

٥٧ . المصدر نفسه ٤٤ .

٥٨ . محمد البهي ، الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، ص ٥٣٤ .

٥٩ . حسن ضياء الدين ، المصدر السابق ، ٦٧ – محمد بهاء الدين ، المستشرقون والحديث النبوي ٦٧ .

الفصل الثاني

موقف الاستشراق من السيرة النبوية وتاريخ الدعوة الإسلامية

موقف الاستشراق من السيرة النبوية
وتاريخ الدعوة الإسلامية

لقد قام العديد من الباحثين في الشرق والغرب بوصف الصورة المشوهة التي خلفها بعض المستشرقين ابتداءاً من فترة التبشير حتى العصر الحديث عن سيرة الرسول محمد ﷺ وعن القرآن الكريم وعن الاسلام كعقيدة وشريعة .[١]

ولعلنا نستطيع أن نقرر بدءاً بأننا نادراً ما نرى مستشرقاً لم يتناول سيرة الرسول ﷺ أو الدعوة الاسلامية في كتبه أو أبحاثه ، كما وأننا نستطيع أن نؤكد رغم تبدل النظرة الاستشراقية في المنهج والتفسير والأسلوب والعرض فإن الغالبية من المستشرقين لم تتمكن من التخلص من الفكر المعادي والتفسير المشوه للرسول محمد ﷺ وللقرآن الكريم والمبادىء الاسلامية ولا بد أن أقول بأن شعوراً بالقصور قد لا زمني وأنا أحرر هذا الفصل فشأن الرسول ﷺ والقرآن أكبر من انتقادات الناقدين ، ولكن الهدف التي سعيت إليه أن أقدم صورة لموقف بعض المستشرقين من الاسلام واحيل القارىء الى ردود بعض العلماء المسلمين عليه .

لا يختلف إثنان من الباحثين المختصين بأن رسول الاسلام محمد ﷺ يقف في ضوء التاريخ الساطع He stands in the full Light of history بمعنى أن سيرته الشخصية وما بلغ من مبادىء وتعاليم اسلامية مدعومة بوثائق تاريخية وروايات مسندة وموثقة إلا أن الاستشراق الاوربي يأبى الا أن يبدأ في تشكيكاته وتحريفاته من الأسس والجذور متبعاً منهج المبشرين التقليدي نفسه في التشكيك بالنصوص التاريخية حيث يتساءل تور اندريه وغيره عن مدى الثقة بالمعلومات التي وصلتنا عن محمد ﷺ قائلاً :

«لا نعرف بالضبط متى ولد محمد ، وأكثر ما جاءنا عن حياته الاولى معلومات أسطورية»

وهكذا يفاجىء المؤرخ المختص بتاريخ الاسلام وفي أواخر القرن العشرين ومطلع

القرن الواحد والعشرين وبعد كل التقدم الذي حصل في تحقيق ونشر المخطوطات العربية وفي طرق البحث العلمي في التاريخ وفي تفسير التاريخ وفلسفته ، يفاجىء بفرضيات وتفاسير تعود به الى تصورات المبشرين المتطرفين في العصور الوسطى الاوربية .

لقد أشرنا سابقاً بأن سياسة الكنيسة في أوربا ومن والاها من المفكرين الاوربيين بدأت بعد فشلها في الحرب الصليبية في تحقيق هدفها وعلى مدى قرنين من الزمان (١٠٩٩ - ١٢٥٤م)/٤٩٣ - ٦٥٢ هـ قررت تحويل الصراع الى فكري وثقافي فبدأت بنشر واشاعة سلسلة من الأكاذيب والمفتريات على الاسلام ونبيه مصورة من خلال خيال خصب الاسلام على غير حقيقته . والواقع أن الحملة الفكرية ضد الاسلام والرسول محمد ﷺ بدأت قبل الحروب الصليبية من خلال القديس يوحنا الدمشقي (ت ٧٤٩م/١٣٢ هـ) الذي اعتبر الاسلام مذهباً منشقاً عن الديانة الصحيحة ، فهو بهذا المعنى ليس الا زندقة خارجة عن المسيحية . أما النبي محمد فهو لم يكن مرسلاً بل مبتدعاً Pseudo-Prophet جاء بكتاب موضوع مختلق ساعده فيه بعض الرهبان المنشقين عن الكنيسة[٣] . وكتب الكاتب البيزنطي ثيوفانيس كتاباً عن (حياة محمد) ت ٨١٧م/٢٠٢ هـ حشاه الأكاذيب زاعماً أن اتباع الرسول ﷺ كانوا من الاحبار اليهود الذين اعتقدوا بأنه (المسيح المخلص) . وان تعاليم الاسلام مستقاة من رجال إلتقاهم الرسول ﷺ في بلاد الشام وكانوا يهوداً أو نصارى ، فأخذ منهم بعض ما فهمه من المبادىء وحرفها ، كما استطاع كسب قومه من العرب عن طريق التسامح في المحرمات!!

إن القلم لا يستطيع أن يكتب ما أذاعه هؤلاء القسسة والرهبان أو كتاب آخرون لا علاقة لهم بالكنيسة الاوربية حول الرسول (محمد ﷺ) أو القرآن أو التعاليم الاسلامية . ولكن يمكننا التأكيد بأن الصورة المشوهة استمرت ولم تتغير بل زادت في الخيال المعادي والجهل المطبق عن الاسلام وتاريخه والتي يمكن أن نلخصها بأسلوب يختلف تماماً عن أسلوب الكتاب الاوربيين في العصور الوسطى فنقول بأن الكتاب صوروا الاسلام بأنه هرطقة منشقة عن المسيحية Heresy وأن النبي محمد ﷺ شخص مرتد apostat عن الدين الصحيح (المسيحية) وأنه لم يكن أكثر من مدع Imposter!!؟[٤] وغيرها من الصفات النابية التي وصفوا بها الرسول ﷺ .

ولا شك فإن كتابات من هذا النوع المغالي في الوضاعة اللاموضوعية كانت جزءاً من ثقافة الرأي العام الاوربي في العصور الوسطى . بل أن أثرها اتسع فأمتد الى عصر النهضة الى الدرجة التي نلاحظ فيها أن أديباً مثل دانتي يبدو في (الكوميديا الالهية) متأثراً بأفكار مجتمعة حول الاسلام ونبيه . فالاسلام في نظره لم يكن أكثر من زندقة جعلت الظلام يخيم على العالم ، وأن فيلسوفاً مثل فولتير يصف الاسلام والرسول ﷺ بصفات نابية تناقض كل القيم التي نادت بها حركة التنوير الاوربية[٥] ، بل أن مؤرخاً مثل المستشرق البريطاني بريدو يعتبر الاسلام في كتابه الذي نشره عام ١٦٩٧م «إنتقاماً من الرب بسبب إنقسامات الكنيسة الشرقية على نفسها فالعرب (السراسين) هم الأداة التي أرسلها الرب ليصب غضبه على المسيحيين»[٦] . وقد استمرت هذه النزعة المعادية والصورة المزيفة لم تتغير خاصة لدى المستشرقين الذين تربطهم بالكنيسة روابط قوية مثل القس الكاثوليكي والمستشرق لامنس (ت ١٩٣٧) الذي اتصفت كتاباته عن السيرة بالتعصب اللاموضوعي الذي نشاهده في كتابات العصور الوسطى.[٧] وقد جاء على وصف دقائق هذه الصورة المزيفة وفضح أثارها السيئة مجموعة من الباحثين الاوربيين قبل الباحثين المسلمين من أمثال دانيال وساثرون وكرونباوم Von Grunebaum ووات وجبريللي Gabrieli وغيرهم كثير .

شهد النصف الاول من القرن الثامن عشر نظرة جديدة الى الاسلام ونبيه ، ذلك أن عصر التنور الاوربي كان من جوانب عديدة متحرراً من النزعة اللاهوتية التي شجعتها الكنيسة في اوربا والمعادية للاسلام . إلا أن النظرة الجديدة لم تكن خالية من التحيز والتحريف والتشويه القديم . وكان كتاب (حياة محمد ﷺ) الذي صدر سنة ١٧٣٠م للمستشرق الفرنسي دي بوليان فييه خير من مثل النزعة الجديدة . كما ظهرت النزعة نفسها في ترجمة المستشرق الانكليزي سيل القرآن تلك الترجمة التي بقيت معتمدة في اوربا لفترة طويلة ومنذ سنة ١٧٣٤م . وقد أظهرت هذه الدراسات وغيرها الرسول محمد ﷺ في صورة رجل القرن الثامن عشر الاوربي مصلحاً غير مسيحي[٨] . أو كما صوره فولتير (ت ١٧٧٨م) في رسالته (محمد ﷺ) سنة ١٧٤٢ رجل سياسة تبرر الغاية عنده

الوسيلة ، وأن كتابه (القرآن) غامض وغير مفهوم ولا يمكن أن يدعي أي عظمة حقيقية!!؟[٩]

وإذا كانت الحركة التنويرية في اوربا قد قدمت عن الرسول ﷺ صورة المشرع العلماني غير المسيحي من جهة ومن جهة أخرى السياسي الميكافيلي فإن الفترة التي اعقبها وهي الفترة الرومانتيكية المتمثلة بالكاتب الاسكتلندي توماس كارليل [١٠] وكتابة الموسوم (الابطال وعبادة البطل) سنة ١٨٤٠م ، إذا جاز لنا إعتبار كارليل مستشرقاً ، أكدت على الرسول ﷺ كبطل وابرزت إنجازاته لقومه وما تمتع به من فضائل خلقية مثل الصدق والامانة والتواضع . ولعل أهم انجاز للرسول ﷺ في نظر كارليل أنه جمع ابناء شعبه الفقراء ووحدهم في قوة واحدة لا يمكن أن تقهر . فقد آثبتت رمال الصحراء انها بارود متفجر وصلت اشعاعاته الى السماء وغطت البقاع الممتدة بين دلهي وغرناطة . الا اننا يجب الا ننبهر بكتابات كارليل أو غيره من كتاب الفترة الرومانتيكية ذلك أن كارليل لم يعترف بنبوة محمد ﷺ ولا بالوحي الالهي (القرآن) بل أنه عد الرسول ﷺ بطلاً مثله مثل سائر الابطال كل في مجال نشاطه امثال نابليون وكرومويل وروسو رغيرهم . ومع ذلك كله فإن ما كتبه كارليل ذو أهمية بالنسبة لتاريخ الاسلام من ناحيتين : اولهما أنه رفض العديد من خرافات وصور المبشرين والكتاب المنتسبين الى العصور الوسطى الاوربية . وثانيهما أنه اعطى صورة أكثر موضوعية لسيرة الرسول ﷺ واعماله السياسية وبهذا جلب الانتباه اليها بطريقة اكثر قبولاً مما قبلها ولكنها تبقى الصورة غير الصحيحة أو الكاملة فهو وكما اشرنا لم ير في عظمة الرسول ﷺ غير كونه مصلحاً لايختلف في دوره عن لوثر في أوربا . أما رأيه في القرآن فكان في غاية السذاجة كما سنرى فيما بعد .

لقد شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي ظهور مادة تاريخية جيدة عن الاسلام ساعدت الى درجة ما على توضيح الصورة أو تعديلها بالنسبة للمستشرقين . وكان من نتيجة ذلك ظهور كتاب نولدكه الموسوم (تاريخ القرآن) سنة ١٨٦٠ . وكان كل من فايل ووستنفلد قد نشرا سنة ١٨٥٨ وسنة ١٨٦٠ بالتتابع النص العربي والترجمة لسيرة ابن اسحق . وذلك قبل أن يصدر الفريد كيوم الترجمة الانكليزية الكاملة للسيرة

النبوية لابن اسحق مضيفاً اليها الروايات التي لم يذكرها ابن هشام في روايته لكتاب ابن اسحق . وقد اعتمد سيرنجر[١١] على المادة الغزيرة هذه في تأليف كتابه الموسوم (حياة محمد وتعاليمه) سنة ١٨٦١ - ١٨٦٥ والذي يعتبر في نظر الاستشراق الاوربي أول كتاب علمي منظم عن السيرة وأول كتاب لتقويم الرسول ﷺ ضمن سلسلة طويلة من الكتب الاستشراقية التي لم تنقطع لحد الأن .[١٢]

إن الجهد الذي بذله سيرنجر والمعلومات الكثيرة اتي جمعها عن السيرة ظاهرة تنال التقدير ، الا أن ما ينقص الكتاب نظرة عميقة تحليلية وتفسير تاريخي مقبول وواضح لدور الرسول ﷺ الذي لم يفيه حقه على الاطلاق . ولعل كتاب المستشرق الاسكتلندي وليم ميور Muir الموسوم (حياة محمد من المصادر الاصلية) والذي ظهر في طبعته الاولى سنة ١٨٦١ وفي طبعته الثانية سنة ١٩٢٣ اكثر حظاً من الكتاب الذي سبقه في إختياره روايات تاريخية ذات قيمة مستقاة من مصادر عربية الا أن ذلك كله لم يخفف من تعصبه وحقده على الرسول ﷺ والاسلام حينما يفسر الاحداث أو يدلي برأيه الخاص حولها .

لقد تلت التراجم آنفة الذكر عن السيرة تراجم جديدة في أواخر القرن التاسع عشر يمكن وصفها بكونها اكثر انتظاماً ووضوحاً وأولها كتاب هيوبرت جريم الموسوم (محمد) والذي نشر سنة ١٨٩٢ - ١٨٩٥ ، وقد ركز جريم على البعد الاجتماعي في الاسلام من حيث طبيعته وأصوله ، مؤكداً أن ما دفع الرسول ﷺ الى الدعوة لرسالته لم يكن إعتقادياً بقدر ما كان إجتماعياً متمثلاً بامتعاضه لسوء توزيع الثروة بين فئات المجتمع المكي ورغبته لتحقيق مجتمع تسود فيه العدالة . ورغم أن فرضية جريم تحتوي على شيء من الصحة ، الا أن هذا البعد لم يكن أكثر من دافع واحد من جملة دوافع عديدة ولذا لا يمكن قبول تفسير جريم لتاريخ الاسلام . كما لا يمكن من جهة اخرى قبول تفسير لامنس المستشرق المتزمت الذي أكد في جملة مقالاته العديدة عن الاسلام على العامل الاقتصادي . والذي يلاحظ على المستشرق لامانس تشكيكه المتكرر بروايات التاريخ الاسلامي وتحذيره من قبولها ولكنه مع ذلك يستسيغ لنفسه قبول الروايات التي تتفق مع

وجهة نظره وتفسيره لأحداث التاريخ الاسلامي . فهو يتهجم على الرسول ﷺ ويعتبره نبياً مزيفاً«False Prophet» وهذا تفسير لا يختلف عن تفاسير القرون الاوربية الوسيطة ، مع فارق بسيط هو أن المبشرين في القرون الوسطى كانوا يسردون أكاذيبهم وافتراءاتهم معتمدين على الخيال والاساطير ، أما الأب الامنس فيعطى للقارىء انطباعاً على موضعوعيته وعلميته من خلال الهوامش المرصوصة بأسماء المصادر والكتب التي اعتمد عليها!! بينما البحث التاريخي يؤكد عدم الثقة في الروايات التي اختارها أو الخطأ في تفسير تلك الروايات وتحميلها أكثر مما تحتمل . وهكذا فإن تعصبه الديني وتزمته قد أضعف من أهمية دراساته حول السيرة .(١٣)

لقد اعتبر بعض المستشرقين كتابات لامنس إنتكاسه أو ردة في الدراسات الاستشراقية التي بدأت تتجه بصورة تدريجية وبطيئة نحو الموضوعية رغم احتوائها على الكثير من حقد وتعصب العصور الوسطى الاوربية . فقد إنتقده شاخت ومونتكمري وات بشدة ، كنا وصفه أحد المستشرقين بكونه «صوت معزول وخاطىء بالمقارنة مع الحكم التاريخي المجمع عليه في اوربا عن الصورة الجديدة لمحمد»(١٤) .

ويمكن أن يقال الوصف نفسه على الكتاب المرجعي الموسوم (تاريخ العالم للمؤرخين) والذي صدر في بدايات القرن لعشرين في نيويورك وأشرف على اعداد وكتابة القسم الخاص بالاسلام فيه ثلاثة من كبار المستشرقين هم نولدكه وولهاوزن وجولد تسهير فقد عكس الفصل الخاص بالرسول ﷺ روح العداء والنزعات التبشيرية المغالية واللاموضوعية . وكتب هـ.ج . ويلز بعد ذلك بعقدين كتاباً عن تاريخ العالم ، ولم يكن هو الآخر موفقاً في عرضه لسيرة الرسول ﷺ فكانت نظرته غالباً حاقدة ومغرضة لاعتماده على كتابات المستشرقين من القرن التاسع عشر . هذا مع اعترافنا بنظرته الجيدة للحضارة الاسلامية التي وصفها بالسماحة والرفق ، والاسلام الذي وصفه بالعقيدة السهلة اليسيرة على الفهم .

وربما كانت كتابات ليون كايتاني Caetani الايطالي (ت ١٩٢٦) والمستشرق الدانماركي فرانتس بهل F. Buhl أكثر إنتفاعاً بالمضان العربية الأصيلة وأكثر قرباً في تقديم

صورة أكثر صحة نسبياً ولكنها لا تخلو من الهفوات والشطحات . لقد ظهرت دراسة (١٥) كايتاني الموسومة (حوليات الاسلام) سنة ١٩١٤ مؤكدة على العوامل الاقتصادية والاجتماعية في نشوء الاسلام وتطوره ، ولكنها وفي الوقت نفسه ترفض فرضية هيوبرت جريم آنفة الذكر والتي تعتبر الدافع الاقتصادي الدافع المحرك الوحيد في ظهور الاسلام . وبعد أن يرفض كايتاني فرضية جريم باعتبارها تفسيراً متطرفاً ومبتسراً يعطى الدافع الديني مركزاً قوياً في الدعوة الاسلامية . ويختتم كاdjzاني دراسته بحكم عادل موضوعي uk اخلاص الرسول ﷺ وتفانيه في سبيل المصلحة العامة ورغبته في تحقيق الخير والنتائج المهمة التي حققها خلال حياته .

أما بهل فإن كتابه الذي صدر حول السيرة سنة ١٩٠٣ وترجم الى الالمانية سنة ١٩٣٠ والموسوم (حياة محمد) يعد أطول ترجمة لحياة الرسول ﷺ قبل صدور كتابات مونتكمري وات وجود فري ديومبين . ورغم الاخطاء العديدة والمبالغات التي يجدها الباحث المسلم فيما كتبه بهل عن الرسول ﷺ فإن هذا المستشرق قد أكد على نقاط عديدة لم ينتبه اليها المستشرقون حيث قاس عظمة محمد ﷺ بمقدار صبره وتحمله الشدائد واخلاصه ذي النزعة الانسانية وكذلك فإن عظمة محمد تبدو واضحة ، كما يقول بهل - بالتأثير القوي له علي معاصريه وأتباعه . لقد أقر معظم المستشرقين من جيل القرن العشرين بهذه الفكرة الأخيرة التي طرحها بهل حول الرسول ﷺ رغم الاخطاء في تفسيرهم لهذه الظاهرة أو تلك . وهكذا تبدو صورة الرسول ﷺ في الكتابات الاستشراقية أحسن - نسبياً - مما كانت عليه في عصر النور أو عصر النهضة وبالتأكيد أحسن كثيراً من تخرصات العصور الوسطى .

ولعل المستشرق تور أندريه Andre وهو أسقف على المذهب اللوثري والذي نشر كتابه الموسوم (محمد : الرجل وعقيدته) سنة ١٩٣٢ من أوائل من يمثل هذه الاتجاه . فقد كان كتابه دراسة كلاسيكية لشخصية النبي محمد ﷺ شملت الابعاد السياسية والدينية لحياته حيث يعالج موضوعه بمنهج اكثر استقراراً وموضوعية عمن سبقه من المستشرقين معترفاً بفضائل الرسول ﷺ المتميزة والاستثنائية . إلا أن هذه الدراسة كغيرها من الدراسات الاستشراقية لا تخلو من هفوات ومطاعن ، فالمستشرق أندريه يحاول جاهداً أن

يجد ارتباطات عقائدية بين الاسلام والمسيحية الشرقية على أسلوب ومنهج مستشرقي العصور الوسطى كما وأن شخصية القس اللوثري تتضح في أندريه حين يحاول المقارنة بين الرسول ﷺ والمسيح عليه السلام .

وتأتي دراسة المستشرق الكاثوليكي جويدي Guidi (ت ١٩٤٦) الايطالي الذي أصدر كتاباً عن (تاريخ الدين الاسلامي) سنة ١٩٣٥ والجزء الاول من كتاب لم ينته منه بعنوان (تاريخ العرب وثقافتهم) سنة ١٩٥١ والذي يختمه بوفاة الرسول ﷺ . لقد أعطى جويدي للرسول ﷺ مركزاً مرموقاً كمؤسس للدين الاسلامي واعترف بدوره الحيوي والمهم قائلاً : «لقد لعب محمد ﷺ دوراً مهماً في كسب النفوس التي كانت بعيدة جداً عن معرفة الحقيقة ومغمورة في عبادة الاوثان وجعلهم يوقنون بالقوة الالهية المقدسة وبالثواب والعقاب العادل والطاعة الى الاله الحق الواحد لكل البشرية» .

وبهذا كان جويدي فيما توصل اليه من استنتاجات تاريخية عن رسول الاسلام ﷺ يقف تماماً عكس موقف المستشرق لامنس الذي أشرنا اليه سابقاً ولعل السبب في ذلك بالاضافة الى منهجه التاريخي واعتماده على المصادر الاسلامية أن جويدي على عكس لامنس لم يكن مرتبطاً بدوائر الاستعمار الاوربية التي سار في ركبها هذا الأخير حتى غدا المدافع عن سياسة فرنسا في بلاد الشام عموماً بين الحربين العالميتين الاولى والثانية . والمهم هنا أن نشير كذلك الى تأكيد جويدي أن انجازات الرسول ﷺ تتميز - بالنسبة له - في عبقريته في التوفيق بين القيم العربية التقليدية التي كانت تتحكم في مجتمع الجزيرة العربية وبين مبادىء الاسلام في التوحيد المطلق لله تعالى . ولكن جويدي - كعادة المستشرقين - لا يمكنه أن يتحرر من التراث الاوربي عن الاسلام حيث يرى مثلاً بأن الاسلام والرسول ﷺ قد تأثرا بالمبادىء المسيحية الموجودة في البيئة الشرقية!!

وكتب رودنسون كتاباً عن الرسول ﷺ Mahomet باريس ١٩٦١ مستنداً الى درجة ملحوظة على كتاب مونتكمري وات مع تأكيده أكثر من وات على الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية حيث يعد ردونسون من المستشرقين الماركسيين . كما كتب رودنسون مقالة

«محمد» في الانسكلوبيديا أو نيفرسالي» . Encylopaedia Universalis 1968 et

إن من أواخر جيل المستشرقين الذين برزوا في النصف الثاني من هذا القرن والذين اهتموا بالسيرة النبوية ونالت دراساتهم شهرة كبيرة بسبب نزعتها الايجابية نسبياً ورفضها للصورة التي رسمتها أقلام المبشرين ومن تلاهم وسار على نهجهم من أجيال المستشرقين ، هما المستشرقين جودفري ديومبين Gaudefroy-Demomby nes الفرنسي (ت ١٩٥٧) ومونتكمري وات الاسكتلندي . فقد كتب الاول كتابه (محمد) ونشره سنة ١٩٥٧ . وكتب الثاني عدة كتب خلال عقد الخمسينات من هذا القرن منها (محمد في مكة) سنة ١٩٥٣ ثم (محمد في المدينة) سنة ١٩٥٦ ثم (محمد النبي ورجل الدولة) سنة ١٩٦١ إضافة الى مقالات ودراسات عديدة اخرى مثل مقالة «محمد» في دائرة المعارف البريطانية والفصل الخاص عن الرسول محمد ﷺ في الكتاب المرجعي (تاريخ الاسلام لكمبردج) كما ترجم المستشرق الفرنسي رودنسون كتابه عن الرسول ﷺ الى اللغة الانجليزية . وهي في مجملها تمثل وجهة النظر الاستشراقية الاخيرة حول الرسول ﷺ وتاريخ صدر الاسلام . ويعتبر وات بين المستشرقين «التقليديين» المعاصرين متميزاً بمنهجيته التاريخية في تقويم الروايات الاصلية من مصادرها القديمة وتخليص صورة الاسلام والرسول ﷺ من الشكوك والتشويهات التي بثها القس والرهبان ومستشرقو العقود التي سبقته أمثال لامنس وغيره . كماأكد وات معتمداً على طريقة نقدية في التحليل التاريخي - على العوامل الاجتماعية والبيئية لشرح انجازات الرسول ﷺ وما حققه من نجاحات ، مبرزاً القيم والمبادىء الخلقية والانسانية التي تحلى بها رسول الاسلام والتي كانت دافعاً لسياساته ﷺ .

الا أن هذا الموقف الذي وقفه وات في دراساته عن الاسلام لم يرضي الباحثين المسلمين ولا المستشرقين . فالفئة الاولى[١٦] وجدت عنده هفوات واستنتاجات بعيدة عن روح الاسلام وسيرة الرسول ﷺ فهو لم يصل - من وجهة نظرها - الى الصورة الصحيحة والمتكاملة عن الاسلام . أما الفئة الثانية (المستشرقون) فقد انتقدته لأنه تجاوز الحدود التي وصل اليها أسلافه من المستشرقين في إعجابه برسول الاسلام بحث أعماه هذا الاعجاب - على حد قولهم - عن العديد من المظاهر السلبية!! وجعله قريباً من

الصورة الاسلامية للرسول ﷺ ، مؤكداً على عصمة الرسول ﷺ التي لا يعترف بها الاستشراق الاوربي ونافياً العديد من تحريفات المستشرقين الاولين . يقول أحد المستشرقين في تقويمه لدراسات وات :

«إن هذه الحالة المتطرفة في الميل الى محمد (يقصد دراسات وات) تظهر المدى البعيد الذي وصلت اليه الدراسات الغربية التي ابتدأت بكراهية العصور الوسطى وانتهت بتقدير عادل ومتعاطف لرسول الاسلام»[١٧] إلا أن هذا المستشرق نفسه الذي وصف كتابات وات بالميل والتعاطف مع الرسول ﷺ لدرجة تجاوزت المعقول ، ان هذا المستشرق لا يستطيع إلا أن يقر بالحقيقة حين يقول :

«في تاريخ العالم ، يقف محمد متميزاً بفضل الحركة (الاسلام) التي ابتدأت به والتي لا يمكن التنبأ بنهايتها . تلك الحركة التي خلصت العرب من حياتهم الفقيرة والمغمورة بإعتبارهم أبناء الصحراء ، ثم دفعتهم الى الامام للفتح وتكوين إمبراطورية وتغيير وجه العالم» .

* * *

ولم تكن نظرة المستشرقين وتقيمهم للقرآن بأفضل من نظرتهم الى الرسول ﷺ وتعاليم الاسلام ، فكانت أول ترجمة للقرآن تحت رعاية الكنيسة سنة ١١٤٣م/٥٣٨ هـ وبتحريض من بطرس الراهب وقام بالترجمة الانجليزي روبرت أوف كيتون . ذلك أن الكنيسة ودعاتها تبنت في مقارعتها للاسلام سلاح الفكر والثقافة بعد فشلها في الحرب كما أشرنا الى ذلك سابقاً . وفي سنة ١٢٧٣م نشر وليم الطرابلسي المقيم الدمينيكاني في عكا كتاباً وصف فيه القرآن الكريم بأنه من عمل فئة من اليهود والزنادقة النصارى الذين جمعوا لمحمد ﷺ نصوصاً متفرقة من العهدين القديم والجديد فيها الكثير من التلفيق والتحريف . وفي سنة ١٢٩١م/٦٩١ هـ أصدر القس الدومينيكاني ريكاردوس سانتاكروز كتاباً في نقض القرآن . وفي سنة ١٤٥٠م/٨٥٤ هـ القس جون اوف سكوفيا الى قراءة للقرآن الكريم التي سننتهي لا محالة الا اثبات كونه متناقض مما يدلل على انه صناعة بشرية وليس وحياً الآهياً . وقد تتابعت أمثال هذه الكتابات ذات النزعة العدوانية تجاه القرآن وظهرت تراجم مشوهة وملفقة له[١٨] .

وفي سنة ٨٦٥ هـ/ ١٤٦٠م نشر الكاردينال نيقولا كتابه الموسوم (دراسة تحليلية للقرآن) وصف القرآن بأنه لا يحتوي الا على تعاليم هوطقية نسطورية وتحريفات يهودية للتوراة وتلفيقات حول المسيحية . وأن مادته جمعت بعد وفاة محمد ﷺ ولذلك فهو كتاب موضوع ومن صنع البشر .

وقد إستمرت هذه النزعة الحاقدة تجاه القرآن خلال عصر النهضة وبعده وهذا ما يشير إليه عنوان ترجمة المستشرق روس للقرآن الكريم خلال القرن السابع عشر الميلادي حيث سماه (قرآن محمد) . ثم ظهرت في القرن الثامن عشر ترجمة سيل للقرآن سنة ١١٤٧ هـ/١٧٣٤م وبقيت الترجمة المعتمدة في اوربا لعدة سنوات . ثم ظهرت ترجمات اخرى لرودويل في لندن سنة ١٨٧٦ وبالمر سنة ١٨٨١ وبيل في ادنبرة سنة ١٩٣٧ وبلاشير في باريس سنة ١٩٤٧م وكريمر في امستردام سنة ١٩٥٦ وباريت ١٩٨٠ . وإذا تكلمنا عن الدراسات القرآنية فلا بد من ذكر مدرسة ثيودور نولدكه للدراسات القرآنية . فقد كان هذا المستشرق من الرواد في تتبعه تاريخ القرآن الكريم حيث نشر كتابه (تاريخ القرآن) لأول مرة سنة ١٨٦٠م ثم صدر بثلاثة أجزاء سنة ١٩٣٩ . وكان نولدكه قد كتب مقالة (قرآن) في الموسوعة البريطانية سنة ١٩١٠ ولخص اراءه حول الموضوع في فصل من فصول كتابه (صور من التاريخ الشرقي) سنة ١٨٩٣ . وهكذا غدت مدرسة نولدكه الاساس لكل الاوربيين الاكاديميين المختصين بالقرآن ودراسته حيث استفاد منها العديد من الدارسين نخص منهم بيل في مقدمته لدراسة القرآن . ولا يقل بلاشير الفرنسي آنف الذكر عن نولدكه في ترجمته للقرآن ودراسته له في فرنسا ، وقد كتب مادة (قرآن) في الموسوعة الفرنسية . أما جولد تسيهر فكتب كتاباً عن «مذاهب المسلمين في تفسير القرآن» وترجم الكتاب الى العربية .

وفيما عدا هذه المؤلفات والترجمات فإن العديد من المستشرقين تطرقوا الى القرآن الكريم في دراساتهم عن تاريخ الاسلام وأن نسبة منهم رددت أراء القسس في العصور الوسطى والتي أشرنا اليها سابقاً . وقد أثرت هذه الآراء دون شك على المثقفين الاوربيين وعلى الرأي العام في أوربا الذي لا يتعدى رأيه في القرآن في كونه من صنع البشر وانه كثير التناقض وهو «ليس الا تحريف وتشويه للتعاليم اليهودية والمسيحية»

The Koran is nothing but deformation and distoration of the Christian and Jewish teachings

ولعل أبرز من يمثل هذه النزعة عن القرآن هو كارليل الذي قال في كتابه الأبطال : «إنني يجب أن أقول : إنني لم اعان أبداً قراءة متعبة كقراءة القرآن مجموعة من الجمل مشوشة . . . تكرار بلا نهاية . . .»(١٩)

إن أقوال كارلايل الساذجة عن القرآن الكريم تدل على أنه لم يكن مستشرقاً مختصاً ولا متعمقاً بالدراسات الدينية ونصوصها . ولكن ما هو التبرير الذي يمكن أن يقدم للمستشرق الذائع الصيت دوزي في «تقويمه للقرآن» ذلك التقويم المفعم بالحقد واللاموضوعية اللتين أغريتا محرري كتاب (تاريخ العالم للمؤرخين)سنة ١٩٠٤ بإلحاقه بالكتاب وضمن الفصول الخاصة بالاسلام!! . وهذا ما يدعو الى القول ان نزعة النقد اللاذع للاسلام كانت لا تزال في أعنف صورها في بدايات القرن العشرين لا في المخيال الشعبي الاوربي فحسب بل وبين المستشرقين المختصين .

ومثلما إختص نولدكه وبلاشير في دراسة القرآن الكريم فقد إختص جولدتسيهر وهيروخرونيه وشاخت بدراسة الحديث النبوي الشريف وبرز منهج الأول في هذا المجال وترجمت كتبه الى العربية والانكليزية والفرنسية ، رغم أن منهجه يصلح لدراسة العقيدة والشريعة بينما دعى شاخت الى التفريق بين أحاديث التشريع وأحاديث التاريخ وأيده في منهجه الجديد هذا عدد من المستشرقين على رأسهم مونتكمري وات .

* * *

تلك هي بعض الامثلة للصورة التي إستقرت بثبات في تصورات وخيالات العقل الاوربي عبر الحقب التاريخية المتتابعة بحيث باتت وكأنها يقيناً لا يتزعزع عن الاسلام كدين وعن رسول الاسلام محمد ﷺ . . . ورغم أن الدوافع – التي أشرنا اليها في الفصل الاول – كانت متنوعة ويختلف تأثيرها من حقبة تاريخية الى أخرى الا أن المحصلة ظلت عموماً واحدة وهي سلسلة من المفتريات والتصورات المشوهة التي لا تثبت أمام النقد التاريخي والمنطق العقلي .

فلقد كان الخوف من خطر انتشار الاسلام دافعاً رئيسياً للكنيسة ومؤيديها خلال العصور الوسطى امثال بطرس الراهب (٥٥١ هـ/١١٥٦) وأسلافه من الرهبان والقساوسة وتوما الاكويني (٦٣٠ هـ/١٢٣٢م) وريموند لل (٧١٦ هـ/١٣١٦م) وروجر بيكون (ت ١٢٩٤م/٦٩٤ هـ) وجون واف سكوفيا (ت ١٤٥٨/٨٦٣ ه) . ثم كانت منهجية المدرسة الوضعية التاريخية ونظريات دارون في تطور الانواع وفلسفة اوجست كونت وفلسفة ديكارت في الشك واليقين التي أثرت بدورها على مستشرقي عصر التنوير والعصر الرومانتيكي الذين تابعوا منطق عصرهم ومفاهيمه وطبقوها على تاريخ الاسلام فتنكرو للنبوة والبعد الروحي فيها ونادوا بأن القرآن صنعة بشرية يعكس ظروف العرب الاقتصادية والسياسية آنذاك ومن هنا فهو متناقض ومتقلب لأنه من صنع البشر!! . وقد نتج عن ذلك محاولات بعض المستشرقين امثال نولدكه وشبرنفر وغريم وشوالي وبلاشير وبيل وجولدتسيهر ترتيب سور القرآن الكريم حسب تسلسل احداث التاريخ الاسلامي ، وحاول البعض الآخر الفصل بين الفترة المكية والفترة المدنية بحيث تختلف كل منهما عن الاخرى . فالاولى يبدو فيها الاسلام إقليمياً متقوقعاً زاهداً ومؤكداً على الآخرة ، أما الثانية فقد تحول الى رسالة عالمية دنيوية تعتمد الغزو والعنف!! ولم يكن رسول الاسلام ﷺ - بالنسبة لنفس الفئة من المستشرقين المتأثرين بمنهجية المدرسة الوضعية - سوى سياسي طموح وميكيافيللي عنيف خرج عن الكنيسة وأنشق مدعياً هرطقة جديدة منبثقة في أصولها عن اليهودية والمسيحية[٢٠] .

ثم ظهرت النزعة العرقية (العنصرية) في اوربا وتأثر بها عدد من المستشرقين كان الاسلام بالنسبة لهم دين الساميين الذين اجتاحوا الشعوب الآريه واجبروها بالقوة على قبوله!! وقد رضخت هذه الشعوب لفترة من الزمن ثم ما لبثت أن تحركت تطالب بحرية عقيدتها ومصيرها فوقعت على الساحة الاسلامية سلسلة من الحركات الفكرية والدينية - السياسية .

وأخيراً وليس آخراً جاءت الفلسفة المادية الدايلكتيكية في تفسير التاريخ وتأثر بها جملة من المستشرقين وخاصة في أوربا الشرقية فظهرت تفسيرات لا تقوى أمام النقد

والمنطق في تعليل الاسلام وظهوره . لقد تخبط اصحاب التفسير المادي الدايلكتيكي من المستشرقين في قسر احداث التاريخ الاسلامي لتوافق نظريتهم الماركسية واختلفوا وتناقضوا فيما بينهم[٢١] . ففي الوقت الذي يرى شمت في كتابه عن (الرسول) أن محمداً ﷺ شخصية مشكوك فيها وفي صدق دعوته الاسلامية يذهب تولستوف الى نفي وجود النبي أصلاً ويعتقد أنها شخصية اسطورية . وفي الوقت الذي يرى كليموفيج أن جزءاً من تعاليم الاسلام واحداثه نسجت في عصر الخلافة الراشدة وما بعدها ونسبت الى الرسول محمد ، يذهب تولستوف أبعد من ذلك فيقول «أن الاسلام كله اسطورة نسجت في عصر الخلافة ولمصلحة الطبقة الحاكمة»!!

إن هذه التخريجات الماركسية قللت من أهمية الاستشراق الاوربي الشرقي في العالم ولذلك لم يترجم أو ينشر الا القليل من نتاجاتهم حول الاسلام . ولعل أهم كتاب في الاستشراق السوفياتي إذا إستثنينا بارتولد يعود الى المستشرق بلييايف والموسوم (العرب والاسلام) والحضارة العربية) الذي ترجم الى الانكليزية في لندن سنة ١٩٦٩م . وهو مثال للغموض والتناقض في تفسير ظهور الاسلام فهو يرى من جهة أن الاسلام المتمثل بالقرآن لا يلائم مصالح الطبقة الحاكمة التي لجأت الى الوضع في الحديث واختلاق الروايات لتبرير الاستغلال الطبقي الجديد . فالبنسبة لبلياييف هناك نوعان من الاسلام : اسلام نظري مثالي يتمثل بالقرآن واسلام واقعي يمثل الاستغلال الطبقي . الا أن المستشرق نفسه يعود فيقول عن القرآن بأنه انعكاس لمرحلة ملكية الرقيق وهي قبل المرحلة الاقطاعية بقليل!!

وهكذا نلاحظ بأن المستشرقين ابناء بيئتهم تأثروا بالأفكار والإراء السائدة في عصرهم وطبقوها على التاريخ الاسلامي ومن هنا وجب علينا فهم المستشرق أولاً وفهم اتجاهات ومفاهيم بيئته الاجتماعية والثقافية وقد صدق كروتشي حين قال «بأن التاريخ كله تاريخ معاصر» فالمؤرخ أو المستشرق يرى الماضي بمنظار الحاضر المعاش . وفي هذا المجال يعترف لولون مؤلف (حضارة العرب) قائلاً :

«إننا لسنا مفكرين احرار في بعض الموضوعات ، والمرء عندنا ذا شخصيتين

الشخصية العصرية التي كونتها الدراسات الخاصة والبيئة الخلقية والثقافية والشخصية اللاشعورية التي استقرت وتبلورت بفعل الماضي الطويل وتأثير الاجداد والسلف . . وهكذا فإن أوهامنا الموروثة والمستقرة في اللاوعي عن الاسلام والمسلمين قد تراكمت عبر قرون كثيرة وصارت جزءاً من مزاجنا وطبيعة متأصلة فينا»[٢٢]

ولعل مما يدلل على صحة هذا القرار الصريح من قبل مستشرق كتب بإعتدال عن تاريخ الحضارة العربية رغم هفواته وشطحاته ، أن هذه الاوهام المستقرة في اللاوعي قد أثرت على مؤرخين اوربيين مشهورين مثل فيشر وفلاسفة معاصرين مثل برتر اندرسل . فالاول ليس له علاقة بتاريخ الاسلام ولكنه حين كتب كتابه الموسوم (تاريخ اوربا حتى سنة ١٧١٣) هاجم الدين الاسلامي بعنف وبرر رفض الروس اعتناقهم له في القرن العاشر الميلادي الرابع الهجري لكونه لا ينتسب العقل والمدنية . وهكذا فقد عمل اللاوعي عمله مع هذا المؤرخ الاوربي في موقفه من الاسلام . أما بالنسبة للثاني فإن هذا الفيلسوف البريطاني المعاصر ذي النظرة المتفتحة التي تتميز بالعمق في دراساته عن المجتمع الاوربي كان - في نظرته الى الاسلام وحضارته - ساذجاً استعلائياً حيث رد كل معارف العرب والمسلمين وفلسفاتهم الى أصول أجنبية يونانية وساسانية وغيرها متأثراً بالفكرة المسبقة عن الاسلام والمتمركزة عنده في اللاوعي!![٢٣]

بل الاكثر من هذا فإن الباحث في الاستشراق ليدهش حين يلاحظ بأن التأثير السلبي للموروث الاوربي المتمركز في اللاوعي لا يزال يعمل عمله الفاعل لدى مؤرخين محترفين أو باحثين مختصين في تاريخ الشرق الاسلامي في العقود الاخيرة من القرن العشرين . ولنا أن نذكر ثلاثة نماذج - على سبيل المثال لا الحصر - على ذلك :

الاول : الكتاب الموسوم (دراسات قرآنية) للدكتور ونزبره من قسم التاريخ بجامعة لندن (مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية) سنة ١٩٧٧ ، الذي يعود بنا في دراسته هذه القهقرى الى تصورات وتشنجات العصور الاوربية الوسطى عن القرآن فيدعي قسراً واجباراً أن كل ما في القرآن مقتبس من نصوص وتعاليم عبرية ، محاولاً بجهد عابث رد الافكار والمصطلحات الى أصول عبرية قديمة لا تقف امام البحث الموضوعي أو

المنطق[٢٤] . إن نظرة عابرة على القرآن تظهر مباشرة ودون أدنى شك أنه لا يحتوي كما يزعم ونزبره «عناصر مستعارة من اليهودية والمسيحية بصورة كلية) وهو بهذا يخالف حتى أحدث المستشرقين الذين عالجوا الموضوع نفسه امثال بيرتون وغويتين حيث يرى الأخير بأن «ما يظهر من تشابه بين بعض الافكار الاسلامية واليهودية لم تكن من خلال الاستعارة بل بسبب تطورات متشابهة متوازنة» .

"The striking resemblances between early Islam and Judiasm seem to originate from parallel developments rather than borrowing"

وقد رد المستشرق سارجنت Serjeant بشدة وعنف على ونزبره بقوله بأن قراءة مثل هذا الكتاب الغامض والمتناقض يعتبر تجربة شاذة فبعد صراع عنيف مع اسلوب الكتاب ومصطلحاته الغريبة ومعانيه المحيرة يخرج القارىء بنتيجة واحدة هي أن الغموض خطيئة وليس فضيلة في البحث التاريخي وأن الكتاب قد نسق بصورة رديئة بحيث ينتهي بالقارىء الى الخلط والتشتت في الرأي .

الثاني : الكتاب الموسوم «الهاجرية» لمؤلفيه كرون وكوك فد صدر سنة ١٩٧٧ في انكلترا أيضاً . والكتاب لا يستحق المناقشة فهو يردد نفس الحقد والعدوانية على الاسلام والعرب أيضاً التي شاعت في القرون الوسطى الاوربية ويكشف عن سطحية المؤلفين وعدم فهمهما للتطور التاريخي للاسلام وعقيدته ، كما وان مصادره غير ذات قيمة ولا يستند على كتب موثوقة في الاختصاص الدقيق . وربما كان هدف المؤلفين - كما يقول المستشرق سارجنت - الحصول على الشهرة والثروة من خلال اصدارات كهذه ، الا انهما - مرة اخرى - أخطأ في التقدير . ومن المؤسف حقاً أن تتدنى دور نشر أوربية غربية معروفة مثل مطبعة جامعة كمبردج فتنشر كتباً من هذا النوع الحاقد والوضيع الذي يجب أن يكون مكانه الصحيح في مزبلة التاريخ In the dustbin of history مثله كمثل كتاب سلمان رشدي ومؤلفات العصور الوسطى في أوربا عن الاسلام[٢٥] .

أما الثالث : فهو الكتاب الموسوم «العرب إنتصاراتهم وأمجاد الاسلام» لمؤلفه أنتوني نتنك Nutting إذا عدّ مستشرقاً والذي عرف بصداقته للعرب ونظرته الموضوعية نسبياً الى

تاريخهم وحضارتهم . وقد ترجم كتابه الى العربية سنة ١٩٧٤م . إن قراءة عابرة له تظهر أثر اللاوعي في الصورة التي يقدمها عن التاريخ الاسلامي ، فهو يكرر مثلاً أقوال الرهبان من أن الراهب بحيراً أثر على الرسول ﷺ بحيث استطاع أن يغير حياته بأكلمها وأنه هو الذي أطلعه على فكرة الاعتقاد بإله واحد(٢٦) ولعل قول غوستاف لوبون بأن الاسلام أنقى أديان التوحيد لأنه كان بعيداً عما أصاب الشرائع السماوية السابقة له في غموض وتحريف واضافة يعد كافياً للرد على انتوني نتنك . واستناداً الى المنهجية الوضعية التاريخية وفلسفة الشك الديكارتيه ولعدم امتلاك انتوني نتنك لغريزة الايمان عالج ظاهرة الاسراء والمعراج لا كظاهرة متسامية بل مجرد رؤيا تراءت للنبي ﷺ ثم يستطرد قائلاً : «وهي ان صحت لم تعد بالكثير من النفع على محمد إذ لم يصدقها آنذاك أقرب صحابته» . . . ويؤكد نتنك على العامل المادي المحسوس لدى المجتمع الاوربي حينما يتكلم عن الفتوحات الاسلامية فهي عنده غزوات دافعها ليس نشر الاسلام بل البحث عن مجال للعيش والارتزاق!!(٢٧) فأين فريضة الجهاد وهي أحد أركان الدين من هذا كله؟ واين التفسير الشمولي الذي يأخذ بنظر الاعتبار عوامل متعددة .

في ختام هذا الاستعراض التاريخي لموقف الاستشراق من السيرة النبوية والعقيدة الاسلامية نخلص الى القول بأن المنهج الذي سارت عليه فئة من المستشرقين كان ولا يزال حتى الآن تأكيد الصورة المشوهة والمنحرفة عن الواقع التاريخي التي تبلورت معالمها منذ العصر الاوربي الوسيط وغدت حقائق لا تقبل المناقشة بل تقليد منهجي إستمر حتى القرن العشرين مع بعض الاستثناءات التي نادى بها عدد من المستشرقين المنصفين ولعل كتابات ونزبره عن القرآن ودراسة كوك وكرون ونتنك عن الاسلام دليل على ذلك .

لقد أخطأ المستشرقون حين تكلموا عن سيرة الرسول ﷺ الشخصية والعقيدية فشككوا في أصالة الدعوة الاسلامية ومصدرها الالهي واتهموا الرسول ﷺ بتهم باطلة . كما شكك العديد من المستشرقين في مصدرية القرآن وأكدوا أن الاسلام لم يكتمل في حياة الرسول ﷺ وأن العديد من تعاليمه ابتدعت في عصر الخلافة ونسبت الى الرسول ﷺ فيما بعد . وفي ذلك كله لم يكن هؤلاء المستشرقين يحاولون فهم الاسلام وسيرة

نبيه بل يسقطون رؤية ذات منهج وضعي وتأثيرات البيئة الاوربية على التاريخ الاسلامي على أننا لا بد أن نستدرك ونقول بأن دراسات استشراقية حديثة اتصفت بنظرة أكثر موضوعية وانصافاً من ذي قبل وقد أشرنا الى دراسات وات عن الرسول ﷺ ونشير في هذا الصدد الى كتاب Roberts الموسوم The Social Laws of the Quran, London, 1971 ، عن القرآن الكريم .

وفي الجانب الآخر لم يتوان الباحثون من العلماء المسلمين في مناقشة هذه المفتريات والرد عليها فقد أشار محمد الغزالي في كتابه (فقه السيرة) الى حادث التقاء النبي ﷺ بالراهب بحيرا والى معجزة الاسراء والمعراج وموقف قريش منها والى ظاهرة تعدد الزوجات . كما ناقش محمد متولي الشعراوي في كتابه (معجزة القرآن) الموضوعات التي تطرق اليها بعض المستشرقين حول القرآن الكريم ورد عليها مثل : معجزة القرآن والتناقض المزعوم في القرآن وعتاب النبي في القرآن ومعجزة الاسراء والمعراج .[٢٨]

هوامش الفصل الثاني

١ . راجع على سبيل المثال لا الحصر :

Southern, R.W., Western Views of Islam in the Middle Ages, Harvard, 1962

(مترجم من قبل رضوان السيد ، مجلة الفكر العربي ، ٣٢ ، ١٩٨٣ ، ترجمة ثانية علي فهمي خشيم ، طرابلس ، ١٩٧٥) .

Bosworth, G.E., Orientalism and Orientalists, G. Britain, 1977. Danial, N., Islam and the west., Netherland, 1957.

Von Grunebaum, Medieval Islam, Univ., of Chicago Press, 1953

Smith, B.P., Islam in English Literature, Beirut, 1939

ومن الطرف العربي الاسلامي أنظر على سبيل المثال :

محمد الغزالي ، فقه السيرة ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

ـــ ، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم ، القاهرة ، ١٩٩٦ .

محمد دراز ، مدخل الى القرآن الكريم ، الكويت ، ١٩٨٤ .

محمد متولي شعراوي ، معجزة القرآن ، الموصل ، ١٩٨٩ وخاصة في ردوده على المستشرقين في الفصول الثاني والخامس والثالث عشر والرابع عشر .

عرفان عبد الحميد ، التراث العربي الاسلامي والاستشراق ، في مجلد رحلة في الفكر والتراث ، كلية الاداب ، بغداد ، ١٩٨٠ .

عماد الدين خليل ، المستشرقون والسيرة النبوية ، في مناهج المستشرقين ، ج١ ، الرياض ، ١٩٨٥ .

قاسم السامرائي ، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية ، الرياض ، ١٩٨٣ .

فاروق عمر فوزي ، التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين ، بغداد ، طبعة جديدة ، ١٩٨٥ .

ـــ الاستشراق وتاريخ العصر العباسي ، مجلة الاستشراق ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ١٩٨٧ .

عبد الجبار ناجي ، تطور الاستشراق ، الموسوعة الصغيرة ، ٨٥ ، بغداد ١٩٨١ .

عبد القهار العاني ، مناهج المستشرقين ، بغداد ، ١٩٨٩ .

(عن إدوارد سعيد ومحمد البهي ومالك بن نبي وهشام جعيط وأنور عبد الملك راجع

Nichelson, A literary History of the Arabs (قائمة المصادر

٢ . تـــور أنـدريـــــه Tor Andrae ، مـحـمــد وعقـيـدتـه ، لنـــدن ، ١٩٥٦ ، ص ٢٧ Mohammad the Man and his faith, London, 1956 – نيكــلســون تــاريــخ الادب العــربي ، ١٤٨ .

٣ . لويس غارديه ، فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ، ج٢ ص ٣٢ (للمترجم صبحي الصالح) بيروت ، دار العلم للملايين .

٤ . راجع ساثرون ، الصورة الغربية للإسلام في العصور الوسطى ، مترجم ، طرابلس الغرب ، ١٩٧٥ – كذلك عرفان عبد الحميد ، التراث العربي الاسلامي والاستشراق ، رحلة في التراث ، بغداد ١٩٨٠ .

٥ . وكذلك كانت آراء جملة من أدباء عصر النهضة والتنوير الاوربي أمثال ديدرو وفيرجل . رجع نورمان دانيال ، الصورة الغربية للاسلام ، ص ١٩٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٩ – كذلك توراندرو ، محمد الرجل وعقيدته ، ص ١٧٣ .

٦ . هولت ، معالجة تاريخ العرب من قبل بريدو واوكلي وسيل في H.M.E. 1962 .

٧ . صليبي ، الاسلام وسوريا في كتابات هنري لامنس ، المصدر السابق .

٨ . راجع بحث الاستاذ المستشرق باري حول الادب التاريخي في عصر النهضة في المصدر السابق .

٩ . وصف فولتير الرسول ﷺ بقوله «مثير فتن ودجال يزعم مناجاة روح القدس ويزعم انه صاحب رسالة ولكن كل سطر في رسالته يناقض العقل» بينما قارن برنادرشو وكوته .

١٠ . Carlyle,on Heroes, Hero-worship and Heroic in History London, 1935, P. 83

١١ . Sprenger,A., Das Leban and Lehre Mohameds, 1861 - 65 – راجع الطبعة الجديدة للمستشرق جليوم ، حياة محمد ، لاهور ، ١٩٥٥ (بالانكليزية) .

١٢ . راجع : Muhammad in History, P. 18

١٣ . حول لامنس راجع : مقالة الاستاذ صليبي آنفة الذكر . كذلك Muhammad in History P. 19 بدوي ، موسوعة المستشرقين ، ص ٣٤٧ .

١٤ . راجع : Muh. in History, P. 19

١٥ . وقد ترجمت الى اللغة التركية Caetani, Annali dell 'Islam

Caetani, Studi di Storia Orientale

١٦ . عماد الدين خليل : بحث مقارن في منهج المستشرق البريطاني المعاصر وات ، مناهج المستشرقين ، ج١ ، ١٩٨٥ ص ١١٥ فما بعد .

١٧ . Muhammad in History, P. 21 – ويمكن إضافة المستشرقين كارديه وسوندرز الى مجموعة الباحثين المنصفين نسبياً .

١٨ . راجع : ساثرن ، المصدر السابق ، ص ٧١ فما بعد – نورمان دانيال ، المصدر السابق ، ص ٤٧ فما بعد .

١٩ . كارلايل ، المصدر السابق ، لا بد أن نشير هنا بأن هناك نسبة ضئيلة من الأدباء والمثقفين الاوربيين ممن عبروا عن آراء منصفة حول الاسلام والرسول ﷺ والقرآن مثل الفيلسوف الانجليزي برناردشو والفيلسوف الالماني كوته . فقد قال الاول مثلاً : «لقد طبع رجال الكنيسة في القرون الوسطى دين الاسلام بطابع أسود حالك إما جهلاً وإما تعصباً . ذلك أنهم كانوا في الحقيقة مسوقين بعامل بغض محمد ودينه فعندهم أن محمداً كان عدواً للمسيح . ولقد درست سيرة محمد الرجل العجيب وفي رأيي أنه بعيد جداً من أن يكون عدواً للمسيح انما ينبغي ان يدعى منقذ البشرية» راجع : M.R.M., 1933 وقال الثاني : «إن أسلوب القرآن في فحواه وهدفه قوي خصب ومتسامي في كثير من الاحوال فلا عجب أن يكون محل دهشة واعجاب الكثيرين» مقدمة ترجمة القرآن بالألمانية .

٢٠ . راجع : ساثرن ودانيال وكرونباوم في مصادرهم انفة الذكر ، يقول أجناس جولد تسيهر عن القرآن : «من العسير أن نستخلص من القرآن مذهباً عقيدياً موحداً متجانساً وخالياً من التناقضات . . وكان الوحي في حياة الرسول معرضاً لحكم النقاد» راجع : مذاهب التفسير الاسلامي ص٤ وحتى كراتشوفسكي الذي كرس اهتمامه بالادب الجغرافي العربي وآداب اللغة العربية كتب في أول كتابه عن (تاريخ الادب الجغرافي) منتقداً القرآن والحديث النبوي والاسلام دون مبرر أو تسويغ خاصة وأنه ترجم القرآن الى الروسية .

٢١ . فراي وويلر في كتاب H. of the M.E. ، كذلك مقالة عبد العزيز الدوري في تفسير التاريخ . - كذلك أعداد مجلة الاستشراق الصادرة عن دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ١٩٨٧ فما بعد .

٢٢ . حضارة العرب ، الترجمة العربية ، سنة ١٩٥٦ ، راجع مقالة محمد صابر دياب في الرد على آراء لوبون في مجلة مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى .

٢٣ . راجع : تاريخ الفلسفة الغربية ، ص ٤٢٠ .

٢٤ . إن ما أشار اليه ونزبره في كتابه ليس في الواقع جديداً الا من حيث إصراره على الاصول العبرية فقط للنصوص القرآنية . وذلك أن الفكرة الشائعة بين المستشرقين من أن القرآن يحتوي على تناقض وارتباك كانت موجودة في دوائر الاستشراق كما وان الزعم القائل بالاصول المسيحية واليهودية والزرادشتية للقرآن شائعة أيضاً لدى المستشرقين .

راجع مثلاً : مؤلفات دي بوير ونيكلسون وسنوك هورخرونيه وشاخت وماكدونالد وتور أندريه في كتابه (أصول الاسلام والمسيحية) وتريتون وجولد تسيهر حيث لخصها عرفان عبد الحميد في مقالته : التراث العربي الاسلامي والاستشراق الاوربي ، (رحلة في الفكر والتراث) ، سنة ١٩٨٠ ص ٧٣ - ٧٨ . وقد استمرت هذه النزعة في نتاجات استشراقية أكثر حداثة مثل :

R. Bell, The Origins of Islam in its Christain Environment, London, 1968

C. Torrey, The Jewish foundation od Islam, N.Y.m New ed., 1963

H. Speyer, Die biblischen Erazablungen in Qoran, Hildesheim, 1961

٢٥ . راجع : رد سارجنت على ونزبره وكوك في J.R.A.S., 1968 ص ٧٦ - ٧٨ .

٢٦ . نتنك ، العرب : انتصاراتهم وأمجاد الاسلام ، ص ٧٤ .

٢٧ . المصدر السابق ، ص ٢٨ ، ٦٩ - راجع آراء العلماء المسلمين مثلاً الشعراوي ، معجزة القرآن ، ص ٢١٥ .

٢٨ . انظر على سبيل المثال لا الحصر : محمد الغزالي ، فقه السيرة ، ص ٦٩ ، ١٣٧ ، ١٤٨ ، ٤٥٣ محمد متولي الشعراوي ، معجزة القرآن ، ص ٢١ ، ٦٣ ، ٢١٥ ، ٢٣٣ .

الفصل الثالث

الاستشراق وتاريخ صدر الإسلام :
العصر الراشدي

مقدمة عن دراسات المستشرقين لتاريخ صد الاسلام:

عالج المستشرقون تاريخ صدر الاسلام إما من خلال الكتب التي نشروها عن تاريخ الخلافة الاسلامية بصورة عامة أو من خلال بحوث.ودراسات تخص حقبة معينة أو ظاهرة محدودة جلبت إنتباههم في تلك الفترة .

فمن بين الكتب الاستشراقية التي عالجت تاريخ الاسلام العام ما نشره المستشرق الالماني Weil عن (تاريخ الخلافة) في خمسة أجزاء سنة ١٨٤٦ - ١٨٦٢ ثم تبعه Muller في كتابه (الاسلام في المشرق) في جزئين سنة ١٨٨٥ - ١٨٨٧م . ثم المستشرق الفرنسي كلود كاهين Cahen (تاريخ العرب) بجزئين ١٩٥٢ وبرنارد لويس (العرب في التاريخ) سنة ١٩٥٠ ودائرة المعارف الاسلامية سنة ١٩١٣ وملحقها سنة ١٩٣٨ وتاريخ كمبردج للعصور الاوسط وتاريخ كمبردج للإسلام وتاريخ كمبردج عن إيران . وإذا كانت حوليات كايتاني قد شملت العقود الاربعة الاولى من تاريخ الاسلام فإن دراسات جويدي Guidi (تاريخ العرب وثقافتهم) سنة ١٩٥١ ودراسات ولها وزن الموسومة (Skoizzen und ver) قد شملت فترة الرسول ﷺ والفتوحات وبدايات الخلافة الاسلامية وصدرت سنة ١٨٨٤ - ١٨٩٩ في ستة أجزاء يهمنا منها الجزئين الرابع والسادس . ثم كتابه الموسوم (الدولة العربية وسقوطها) سنة ١٩٠٢م ، ثم دراسة فان فلوتن (السيادة العربية والشيعة والاسائيليات) سنة ١٨٩٠ ودراسة لامنس عن العصر الاموي سنة ١٩٣٠ ومقالاته عن معاوية الاول ويزيد الاول التي تضاف اليها مقالة جبريللي Gabrieli عن هشام بن عبد الملك سنة ١٩٣٥ وكتابه في (تاريخ العرب) سنة ١٩٥٧ ومقالة وهاملتون جب عن عمر بن عبد العزيز سنة ١٩٥٥ . وكتب عدد من المستشرقين عن التطور التاريخي للدعوة الاسلامية وبحثوا في صدر الاسلام نذكر منهم : كريستيان هيروخورنيه Gabrieli (المحمديون) سنة ١٩١٦ وجويدي (قصة الدين الاسلامي) سنة ١٩٣٥ وجب (المحمديون) سنة ١٩٥٣ وقبلهما أرنولد (الدعوة الى الاسلام) سنة ١٩٣٥ الذي يتميز بإعتماده على روايات موثقة ومعرفة عميقة ونزعة

موضوعية متفهمة ومتعاطفة مع الاسلام في جوانب عديدة ، وماركوليوث عن (بدايات تطور الدعوة المحمية) سنة١٩١٤ .

ومن الظواهر التي جلبت انتباه المستشرقين وركزت عليها دراساتهم هي نشوء الفرق والمذاهب الاسلامية فبعضهم دفعته رغبته في التحري والبحث العلمي لمعرفة أسباب الانشقاق في الامة الاسلامية ، ثم دفعه حب الاستطلاع أكثر وأكثر الى سبر غور تلك الفرق أو ربما فرقة واحدة منها كما فعل ايفانوف ولويس في دراستهما عن الاسماعيلية وكما فعل أربري مع الصوفية وماسينون مع الحلاج ومذهبه . وديسان مع النصيرية الا أن فئة أخرى إندفعت في دراستها للفرق بسبب عوامل سياسية وبفعل ارتباطاتها مع مخططات الدول الاوربية في المنطقة كما هي الحالة مثلاً مع لامنس في سوريا ولبنان وبالمر في مصر وفلسطين وسنوك هورخرونيه في شبه الجزيرة العربية واندنوسيا . والمعروف أن سياسة «فرق تسد» كانت تعتمد على انعاش الاقليمية واثارة الطائفية لإحكام سيطرتها على البلدان . ولذلك فإن الحكومات في اوربا وأمريكا كانت تطلب من المختصين بالدراسات الشرقية القيام بخدمات ضرورية في فترات الحرب والسلم كما يقر ذلك بيتر جران[٢]

وإذا تركنا جانباً ما تناوله المستشرق سيل من معالجته لظهور الفرق والمذاهب الاسلامية في مقدمة ترجمته للقرآن الكريم سنة١٧٣٤م ، فإن أبرز من تصدى لقضية الفرق الاسلامية وناقشها وأقدمهم هما المستشرقان فان فلوتن في (السيادة العربية والشيعة . . .) وولها وزن في (أحزاب المعارضة : الشيعة والخوارج) الاول سنة ١٨٩٤م والثاني سنة ١٩٠١م . وتتابعت البحوث العديدة في الفرق الاسلامية :

فكتب فنسنك عن الصوفية ، وهو روفيتس عن الشيعة ، وكراوس عن الاسماعيلية وكذلك الصوفية ، ومارغليوث عن التصوف وتريتون عن المعتزلة والشيعة . وترجم سيلي كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي سنة ١٩٢٠م . ولعل هذه القائمة المرتبة حسب القدم تعطي فكرة بسيطة عن مدى اهتمام الاستشراق بتاريخ الفرق والمذاهب :

في سنة ١٨٨٤ نشر جولد تسيهر دراسة عن الظاهرية ثم (دراسات إسلامية) سنة

١٨٨٩م . ثم محاضرات في الاسلام .

سنة ١٨٩٤ كتب فان فلوتن عن الشيعة وتبعه ولها وزن عن أحزاب المعارضة سنة ١٩٠١ .

سنة ١٩١٢ كتب ستروثمان عن الزيدية ، والنصيرية ١٩٣٩ . والباطنية الاسماعيلية ١٩٥٤ ومقالات في (1) E.I.

سنة ١٩٢٢ كتب ماسينون عن القرامطة وكان منذ سنة ١٩٠٩ قد باشر بنشر دراسات اخرى عن الفرق .

سنة ١٩١٤ نشر لامنس دراساته عن الفرق ، ورينيه ديسان عن النصيرية ١٩٠٠ .

سنة ١٩١٦ نشر بيكر مقالته عن الاسماعيلية وتبعه إيفانوف بنشر عدة دراسات عن الاسماعيلية وظهورها سنة ١٩٢٢ وسنة ١٩٤٢ وسنة ١٩٥٢ . وقابله برنارد لويس بكتابه (أصول الاسماعيلية) سنة ١٩٤٠ وكذلك عن الحشيشية سنة ١٩٦٧ .

سنة ١٩٢٣ كتب نولدكه عن الشيعة . وكازانوفا عن عقيدة الفاطميين السرية وعن الحشيشية سنة ١٩٢١ .

سنة ١٩٣٣ نشر دونالدسون كتابه (دين الشيعة) ونالينو عن القدرية والمعتزلة .

سنة ١٩٤٣ كتب أربري عن التصوف .

ومع بدايات الخمسينات وخلال عقد الستينات والسبعينات نشر مونتكمري وات مجموعة مقالاته ودراساته حول الفرق الاسلامية في سلسلة متتابعة .

وبرزت دراسات مهمة حول القرامطة كتبها ستيرن ، كما تبلورت مدرسة جامعة كمبردج في التصوف على يد المستشرق أربري حيث بدأها كل من نيكلسون وبراون وتطرق كل من كارديت وزينر الى علاقة التصوف الاسلامي بالمسيحية والهندوسية .

كما شهدت حركة الاستشراق إهتماماً ملحوظاً بالمخطوطات على يد مستشرقين

معروفين فكانت هذه المصادر الاصيلة الجديدة عوناً للباحثين على التعرف اكثر على طبيعة الفرق وأرائها واعادة تقييم الصورة القديمة عنها . فقد حقق شتروسمان مخطوطات زيدية عديدة وحقق رتر مقالات الاسلاميين للأشعري ونشر ماسينون عدداً من مخطوطات التصوف وخاصة تلك المتعلقة بالحلاج وكذلك فعل اربري وعدد آخر من المستشرقين .



ولعلنا بعد هذه المقدمة عن أهم دراسات المستشرقين في تاريخ صدر الاسلام نشير الى حقيقة أقرها العديد من المؤرخين المختصين وهي أن ليس في التاريخ الاسلامي مرحلة تشبه في تعقيدها وتشابك الاخبار حولها مثل مرحلة صدر الاسلام بعد وفاة رسول الله ﷺ ويخصص بعض الباحثين السنوات التي تلت إغتيال الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب رضي الله عنه وحتى تسليم الحسن بن علي رضي الله عنه الأمر الى معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه بأنها المدة الاشد تعقيداً ضمن تلك المرحلة التاريخية .

إن هذا الغموض وذلك التشابك هو الذي ادى الى إلتباس الأمر على مجموعة من أصحاب رسول الله ﷺ فأختاروا العزلة أو الاعتزال عن المعترك السياسي . . «إن القضايا كانت مشتبهة حتى أن جماعة من الصحابة تحيروا فأعتزلوا . . .» بل إن الباحث المتمعن حين يقرأ كتب المؤرخين الاوائل يدرك بأن كثيراً منهم لم يستطيعوا البت في بعض احداثها . فهم إن حدثوك في موضوع برواية أو أكثر اسرعوا الى ما ينقض تلك الروايات بأخبار أخرى وأسانيد أخرى في الموضوع نفسه .(٤)

من هنا كانت مهمة الباحث في التاريخ الاسلامي ليست سهلة فعلية أن يدقق ويوازن وينقد الرواية داخلياً وخارجياً ويأخذ المنطق التاريخي وروح العصر والمجتمع بنظر الاعتبار ثم يستنبط ويستخلص الحقيقة أو أقرب ما تكون اليها خاصة وأن مهمته باتت أكثر صعوبة حين دخلت الشعوبية والاسرائيليات لتشويه الواقع وارباكه بروايات موضوعة عن قصد . وهنا جاءت فئة من المستشرقين لتتلقف هذا الصنف من الروايات عن قصد أو دون قصد لتجعل منها المعبرة عن واقع الحال دون تمييز بين الغث والسمين .

لقد إستغلت فئة من المستشرقين بعض أحداث العصر الراشدي وركزت عليها مقرونة بتفسيرات واستنتاجات ليست من روح العصر الذي ظهرت فيه بل من بنات أفكار اوربا في القرن التاسع عشر والعشرين . . . فحين يتكلم المستشرق الفرنسي كازانوفا (ت سنة ١٩٢٦م) مثلاً[٥] عن السبب وراء عدم إختيار الرسول ﷺ لأحد صحابته ليخلفه في رئاسة الامة والدولة يقرر أن الرسول ﷺ كان على يقين بأن العالم سينتهي قبل وفاته وأن يوم القيامة سيحل قريباً جداً!!

ولهذا فإن حادثة الوفاة «جاءت مفاجئة لصحابته مما جعل أبو بكر الصديق يضع آيتين جديدتين ويضيفهما الى القرآن لتبرير الوضع السياسي الجديد»!!

وهكذا نلاحظ بأن هذا المستشرق الذي لم يكن مبشراً والذي عاش في مصر ردحاً من الزمن ويعترف في دراسته تلك بأنه معجب بالسيرة النبوية حيث يقول :

«يهمني أن أجهر أولاً بأنني لا أسلم أصلاً بكل نظرية يفهم منها الريب بصدق محمد . . . إن سيرة النبي العربي من بدايتها الى نهايتها تدل على أنه ثبت رصين أمين» .

ولكنه مع ذلك يتأثر بما بثته الكنيسة الاوربية في العصور الوسطى من أن «محمداً هو واضع الكتاب بكل سوره» وأن صحابته أضافوا عليه وحذفوا منه كيفما شاءوا ضارباً عرض الحائط روايات التاريخ الاسلامي حول الموضوع!! . ودون الدخول في تفاصيل الرد على هذا الرأي نقول بأن ايات عديدة في القرآن الكريم تدحض تفسير كازانوفا بأن يوم القيامة يجب أن يتقدم وفاة النبي ﷺ . فعدا الآيات التي شكك المستشرق في صحتها مثل :

«وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم» .

«انك ميت وانهم ميتون» .

هناك آيات أخرى تؤكد عدم الصلة بين وفاته وانتهاء العالم منها على سبيل المثال :

﴿ يسألونك عن الساعة إيان مرساها . قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو ثقلت في السموات والارض لا تأتيكم الا بغتة ﴾ .

سورة النازعات ٧٩ وكذلك سورة محمد ٤٧ .

إن الأدلة التاريخية لأعمال الرسول ﷺ وأقواله تشير الى استمرار الحياة الدنيا بعد وفاته ﷺ وننقل هنا رأي المؤرخ الاسلامي ابن خلدون[٦] عن السبب الذي جعل الرسول ﷺ يعرض عن تعيين خليفة له حيث يؤكد بأن مؤسسة الخلافة ليست ركناً من أركان الدين بل ولاية للقيام على مصالح الأمة ، فلو كانت ركناً لولى الرسول ﷺ أحد صحابته قبل وفاته كما استخلف أبا بكر في الصلاة . ثم اجتهد المسلمون واستدلوا بذلك على إستخلافه في السياسة أيضاً فقالوا : ارتضاه رسول الله لديننا أفلا نرضاه لدنيانا؟

ويصور مستشرق آخر ما آلت اليه الحالة في الحجاز بعد وفاة النبي ﷺ تصويراً مشوهاً فيقول بروكلمان :[٧]

«والحق أن جميع الأحقاد السياسية التي كان النبي قد كبتها بنفوذه لم تلبث أن ذرت قرنها ، فمن ناحية كان عدد المنافقين لا يزال في المدينة كبيراً جداً . ومن ناحية ثانية كان الانصار العريقون في المدينة يتوقون الى التحرر من سلطان الاغلبية من المهاجرين ليصبحوا سادة موطنهم الوحيدين كرة أخرى ، ثم أن عليا زوج ابنة النبي وابن عمه ادعى لنفسه الحق في الخلافة بوصفه اقرب الناس رحماً» .

وهذا تصوير المستشرق ولها وزن الذي ينطوي على عدم ادراك لتفاصيل ما حدث فعلاً :

«وبدا وكأن وفاة الرسول ألغت الحكم الديني وارتدت القبائل العربية . . . وبما أنه لم يكن هناك من ترتيب ما فيمن سيكون خلفاً للرسول فقد كان السبيل الوحيد هو أن يقبض أحدهم على السلطة بسرعة خاطفة»[٨]

ويصور المستشرق نفسه أبا بكر وعمر بن الخطاب تواقين للسلطة حيث «لا يدعانها

تفلت من ايديهما» ولا بد أن «يستوليا عليها استيلاءاً وان كل ما يقدرا عليه هو أن يجعلا حكمهما غير المشروع مشروعاً بممارسته وفقاً لفكرة الحكم الديني»!! . إن الاخبار المتواترة في كتب التاريخ تنفي ما ذهب اليه المستشرقان حول الخلافة فلم يكن الصحابة طامعين بالسلطة بل أن موقفهم يتمثل في قول أحدهم :

«لولا حدود لله فرضت وفرائض لله حدت لكان الموت من الامارة نجاة والفرار من الولاية عصمة ولكن لله علينا إجابة الدعوة وإظهار السنة»[٩]

أما المستشرق الاب لامنس اليسوعي فنراه في مقدمة كتابه (مهد الاسلام) يستغيث : لماذا جاء القرآن فجأة في وقت بدأ التأثير اللطيف للمسيحية يعمل عمله بين العرب؟ إذ أنه يرى بأن موجة التنصر بدأت تسري في العرب فقطعها الدين الاسلامي الجديد . فكأن المستشرق لامنس لا يختلف في كتاباته كثيراً عن بطرس الراهب الذي ظهر اثناء الحروب الصليبية ، فهو يرى أن الأخبار حول السيرة النبوية عبارة عن تلفيقات .

والغريب أن لامنس[١٠] وهو يعيش في العصر الحديث يستخدم أسلوب رهبان العصور الوسطى فطريقته تقوم على عكس المنقول من الاخبار الى المعاني المضادة لها تماماً ويحاول أن يطلي على القارىء تلفيقاته بحشو مقالاته بهوامش عديدة لمصادره ومراجعه!! وأكثر من ذلك فإن اسلوبه وألفاظه بعيدة كل البعد عن رجل الدين ناهيك عن العالم المحقق أو المستشرق الباحث . فقد هاجم النبي الكريم ﷺ وهاجم عمر بن الخطاب ووصفه بأنه جندي مسكين أدنى مرتبة من الوسط!! ووصف علياً كرم الله وجهه بكونه محدود التفكير!! متناسياً كل انجازاتهم في مجالات الحياة المختلفة . ولعل دفاع لامنس عن بعض الخلفاء الامويين واشادته بهم بحماسة واضحة كان يهدف إلى إشاعة الخلاف، بين المسلمين فهؤلاء انصار الامويين واولئك اعداءهم . وقد أدرك مستشرق آخر هو كازانوفا الهدف واستغرب من تلك الحماسة فقال :[١١]

«وليس أغرب من هذه المباحث التي يظهر فيها المؤلف (لامنس) المطلع على تاريخ ذلك العصر اطلاعاً حرياً بالإعجاب ، تشيعه لاولئك على هؤلاء والتي تتعاقب فيها المرافعات الدفاعية والبيانات الاتهامية يزحم بعضها بعضا»

وعلى هذا يمكن القول بأن انتفاع هذا المستشرق بعلمه لا يتفق مع روح الانصاف الهادىء المدقق والحيدة العلمية التي يتصف بها الباحثون المحققون . كما وأن الاستشهادات الكثيرة في الهوامش هي من باب الخدع العلمية التي لا تنطلي على القارىء المتمعن كما أشار الى ذلك برنارد لويس . ونختم كلامنا عن المستشرق لامنس المعادي للاسلام والعرب بمقولة له حول الفتوحات الاسلامية . فهو لايريد أن يسلم بشجاعة العربي وأنها كانت من بين العوامل الأخرى في نجاح الفتوحات خاصة بعد أن صقلها الاسلام وهذبها . قال لامنس :

«زعموا أن العربي شجاع بل عللوا نجاح الفتوحات الاسلامية الاولى بصفاته ومزاياه . فأنا أتردد في قبول هذا الرأي المفرط في المبالغة . . .»(١٢)

وفيما يتعلق بالموضوع نفسه يحاول بعض المستشرقين التأكيد على المكاسب المادية والغنائم بإعتبارها الهدف الأوحد والأساس وراء الفتوحات وليس الحرص على نشر الاسلام والجهاد في سبيله يقول انتوني نتنج :

«ويبدو كما لو كان الخلفاء تعودوا تشجيع الكفار على البقاء على كفرهم حتى يتسنى جباية الضرائب منهم لبيت المال ومن المحقق أن عمراً كان يسترشد بهذا المبدأ الاقتصادي . . . ابقاء المؤمنين على إيمانهم وحمل الكفار على الدفع»

ويرى كل من لوبون وبروكلمان بأن السبب في توجيه المقاتلة المسلمين العرب الى خارج شبه الجزيرة العربية راجع الى رغبة الخلفاء في اشغال أهلها بحروب خارجية كي يمارسوا عاداتهم القديمة في القتال التي كانوا على استعداد دائم لأن يتفانوا في منازعات لانهاية لها وليسدلوا ستار النسيان على الماضي وما فيه من الذكريات المؤلمة الناتجة عن الصراع المحتدم فيما بينهم . رغم أن بروكلمان يشير الى دافع الجهاد أيضاً ،(١٣) وأن لوبون نفسه يشيد بموقف العرب المسلمين من الشعوب في الاراضي المفتوحة بقوله «لم يشهد التاريخ فاتحين أرحم من العرب» . وهنا نشير أيضاً الى ليدل هارت في كتابه (لماذا لا نتعلم من التاريخ؟) حيث يقول بأن العرب المسلمين يعدون واضعي الأسس والقواعد الاخلاقية التي يجب أن تتبعها الاطراف المتنازعة أثناء الحرب . وواضح للباحثين المتخصصين أن سياسة عمر بن الخطاب ﷺ لم تكن بالسذاجة التي صورها هذا

المستشرق بل أكدت على عدم توزيع الارض واستمرار بقائها بيد أصحابها من سكان البلاد المفتوحة حرصاً على المحصول وحرصاً عليهم وعلى الاجيال التالية من الأمة . ولكن المستشرق نتنج يريد أن يصل الى النتيجة التي في ذهنه مسبقاً فيقول أن سيلاً من العرب هاجروا الى البلاد المفتوحة واستولوا على أراضي الفلاحين من أهلها وبهذا «تحول مبدأ العنصرية الذي يقوم عليه دستور عمر الى عبودية»[١٤] وهذا هو بيت القصيد لدى هذا الباحث الذي كتب تاريخ الاسلام مستنداً على تراث العصور الوسطى الاوربية والمتراكم في اللاوعي من ذهنه!!

ويصر بعض المستشرقين على الاساءة للعرب وموطنهم فهذا بروكلمان لا يعتبر العراق جزءاً من موطن العرب ويشير الى الحيرة الى أنها «تشكل حدود بلاد فارس» متناسياً حدود العراق الجغرافية والادارية مع بلاد فارس وهي جبال زاجروس والتي اكدها الجغرافيون المسلمون في العصور الاسلامية الوسيطة . وغير آبه لكل المعارك قبل الاسلام وبعده لمحاولة اجلاء الساسانيين من المناطق العربية التي سيطروا عليها مثل العراق والبحرين وعمان . بل أنه اكثر من ذلك يشكك بالمعلومات التي وردتنا عن معركة القادسية والتي كانت الحد الفاصل في معارك العراق ضد الساسانيين بأن «المصادر حافلة بالتفاصيل الرومانتيكية عن هذه المعركة»[١٥] .

وحين يريد بروكلمان أن يصور شخصية عمر بن الخطاب رضي الله عنه يجعله قاسياً جلاداً نافذ الشخصية فيقول :

«هذا الرجل الطويل القامة وهو يحمل سوطاً ينتهر به ابنته حفصة وينتهر سائر أزواج النبي فيخفنه بأكثر مما يخفن محمداً نفسه»!![١٦]

وهذا الوصف غريب عن الاخبار المنقولة عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه المعروف بقوته مع عدالته التي لا تخرج عن تعاليم الاسلام الذي كان شديداً في تطبيقها مما جعل المسلمين يهابونه . فيقول إبن الجوزي في (مناقب عمر) :

«لقي رجل من قريش عمر فقال : لن لنا . . . فقد ملأت قلوبنا مهابة . . . فقال عمر أفي ذلك ظلم؟ قال : لا . . . قال عمر : فزادني الله مهابة»

وحين يريد المستشرق نفسه أن يبرر إغتيال هذا الخليفة العادل يتهمه بالظلم والشدة في جباية الخراج فيعتمد على رواية مفادها أن أبا لؤلؤة فيروز جاء عمر بن الخطاب ﵁ يشتكي اليه من الضريبة التي كان يتعين عليه دفعها فلم يسمع الخليفة منه فلما كان صباح اليوم التالي جاء أبو لؤلؤة وطعنه بخنجره طعنتين!! وهذه الصورة المشوهة كررها بعض المستشرقين قبل بروكلمان وبعده مهملين أبعاد الحادثة وتداخلاتها .

ورغم أن عمر بن الخطاب ﵁ آثر قبيل وفاته إنتخاب الخليفة من بعده عن طريق الشورى وعين لذلك مجلساً من ستة صحابة فإن الاستشراق يختار الصورة التي تؤكد على الخلاف والتفرقة فيؤكد على إدعاء الامام علي بن أبي طالب ﵁ بالخلافة وتجاوز الصحابة لهذا الحق واختيارهم لأضعف الستة من أجل السيطرة عليه يقول ولها وزن :

«فأختار الشيخ المسن عثمان . . . فقد كانوا يريدون ملكاً ضعيفاً»!!

ويؤكد بروكلمان الصورة نفسها :

«وانما وقع إختيار المجلس على أقل أعضائه شأناً عثمان بن عفان الاموي»

إن اختيار عثمان في نظر هذه الفئة من المستشرقين ليس لسبقه في الاسلام ومكانته وتضحياته المعروفة في دعم الدعوة وانما بسبب هزالة شخصيته وانتقاماً من الامام علي بن أبي طالب ﵁ وهذا يعني بأن كبار الصحابة فرقوا الامة وخانوا الامانة!! ان الصورة الاستشراقية عن ضعف عثمان ﵁ وإبعاد علي ﵁ عن الخلافة تتضاءل أمام روايات التاريخ الموثوقة فعلي بن أبي طالب لم يكن كما يزعم لامنس «محدود الفكر»[١٨] لا يجد من يؤيده من الناس بل كان ذلك المتميز في الحرب والمسلم ذو الايمان الراسخ ومن أبرز صحابة الرسول ﷺ لقرابته وسابقته ولعلمه وفضله وتجربته . ولم يخالف علي ﵁ الاجماع وأعلن أن أبا بكر الصديق ﵁ أهلاً للخلافة وبايعه على ذلك ورد على أبي سفيان الذي -حثه على المعارضة متهماً إياه بالتحريض على الفتنة وشارك بصورة فعالة في حكومة الصديق والفاروق . ولو كان الأمر على غير ذلك أو أن الرسول ﷺ قد أوصى لأحد لما توانى الامام علي ﵁ أو غيره عن تنفيذ وصية الرسول ﷺ فقد قال الامام علي ﵁ :

«لو عهد إلينا رسول الله ﷺ عهداً لأنفذنا عهده ، ولو قال لنا قولاً لجادلنا عليه حتى نموت» بل أن الامام علي ﷺ لـم يكن راغباً في الخلافة حتى بعد وفاة عثمان بن عفان ﷺ فقد قال لجماهير المسلمين وكبار الصحابة الذين جاءوا اليه :

«لا حاجة لي في أمركم أنا معكم فمن إخترتم فقد رضيت به فأختاروا . فقالوا : والله ما نختار غيرك»[١٩] .

وحين تأتي فئة من المستشرقين لتناقش عهد عثمان وسياساته تصور الوضع السياسي وقد إنقلب الى فوضى قبلية ، فالبنسبة لهذه الفئة من المستشرقين كانت خلافة عثمان البداية الصحيحة لدولة الامويين!! يقول وولهاوزن : «هاهم أولاد بنو امية يبلغون الخلافة مع عثمان ، فقد كان حكمه حكمهم» ويؤيد هذا الرأي بروكلمان : «فلما كانت خلافة عثمان انتهى الامويون الى القمة لأن عهده في الواقع كان عهد أسرته وعشيرته» ، ويسير نتنك على نفس الخط بقوله : «وكان عثمان محدث نعمة ومسناً وضعيفاً يفكر في اثراء ورعاية اقربائه من بني أمية اكثر ما يفكر في الاهتمام برعاياه» .

وعادت هذه الفئة من المستشرقين لتبرر العامل المادي في الفتنة وكأن عثمان بن عفان ﷺ إبتدع سياسة جديدة مغايرة لسياسة عمر بن الخطاب ﷺ حيث كان المقاتل يأخذ العطاء ونصيبه من الغنائم . أما الجزية وخراج الأرض فكانت تذهب الى بيت المال لتصرف في مصالح المسلمين . لقد صور المستشرقون أن المقاتلة المسلمين أدركوا بأنهم تحولوا الى مجرد مرتزقة مأجورين . يقول ولهاوزن :

«كانت الجزية وغيرها من مدخولات الحكومة تتدفق على بيت المال ، دون أن تعطي الحكومة المقاتلة من العرب شيئاً غير أجورهم . . . وليس من العجب بعد ذلك أن يعتقد المقاتلة انهم خدعوا من تلك الحكومة الجاحدة . .»

ويؤكد بروكلمان المعنى نفسه :

«إن المقاتلة أخذوا يدركون شيئاً فشيئاً . . إنهم عملوا ما يتنافى مع مصلحتهم عندما تركوا الحكومة تستأثر بجميع الغنائم العقارية»

كما شككت فئة من المستشرقين في مسألة جمع عثمان بن عفان ﷺ للقرآن

الكريم في نسخة واحدة حيث يقول بروكلمان : إن النسخة التي أقرها عثمان غير كاملة متهماً زيد بن ثابت وصحابته بإستبعاد آيات معينة . ولندع الخليفة عثمان بن عفان يرد على هذه التهم . . التي رددتها الشعوبية قبل المستشرقين وأكدها هؤلاء في كتاباتهم عن التاريخ الاسلامي . يقول عثمان ﷺ :

«قالوا كان القرآن كتباً فتركتها الا واحداً ، إلا أن القرآن واحد جاء من عند واحد وانما أنا في ذلك تابع لهؤلاء كذلك»

أما ما اتهم به من اعطائه لاقاربه الاموال دون وازع أو حساب فقد رد على أهل الفتنة قائلاً :

«وقالوا اني أحب أهل بيتي واعطيهم ، فأما حبي فإنه لم يمل معهم على جور بل احمل الحقوق عليهم ، وأما اعطاؤهم فإني اعطيهم من مالي ولا استحل اموالالمسملين لنفسي ولا لأحد من الناس وقدكنت اعطي العطية الكبيرة الرغيبة من صلب مالي ازمان الرسول ﷺ وأبي بكر وعمر ﷺ وأنا يومئذ شحيح حريص . أفحين أتيت علي أسنان أهل بيتي وفنى عمري وودعت الذي لي في أهلي قال الملحدون ما قالوا»

أما كبار الصحابة فقد صورتهم فئة من المستشرقين بكونهم المحرضين على الفتنة ضد عثمان ﷺ يقول ولهاوزن :

« . . . والتقى كبار الصحابة بأهل الامصار في المدينة يعضدهم الانصار ويقوم على رأسهم علي وطلحة والزبير يؤيدونهم في حقدهم على عصابة عثمان ويحقدون عليه»

ويقول بروكلمان : «وجد عثمان نفسه في المدينة وليس حوله الا نفر من الاصدقاء وخاصة بعد أن وقفت عائشة أم المؤمنين أرملة الرسول الشابة المحبة للفتنة في جانب خصومه»

وتنتهي هذه الفئة من المستشرقين الى ما تريد أن تصل اليه وهو أن علي بن أبي طالب كان المستفيد الوحيد من الفتنة وهو إستنتاج لا تؤيده وقائع التاريخ وقد سبق أو أوضحنا موقف الامام علي من الاحداث . لقد وقع هؤلاء المستشرقون في هفوات وتفسيرات لا تقبلها تطورات الاحداث أما بسبب جهلهم بوقائع التاريخ وخاصة روح

التاريخ الاسلامي ولهذا فهم يخطؤون في إختيارهم للروايات أو بسبب موقفهم العدائي الموروث في اللاوعي أو بسبب تأثرهم ببيئتهم ومحيطهم وأفكار عصرهم . لقد نجح الدكتور هشام جعيط في الرد على هذه الاحكام الضعيفة والمهزوزة وذلك حين نقضها وتجاوزها بتأليف كتابه «الفتنة» سنة ١٩٨٩ . وهذا في اعتقادي الاسلوب الاصح في الرد .

لقد أخطأ بعض المستشرقين حين نظروا الى تاريخ صدر الاسلام بمنظار القرن العشرين والتفاسير السائدة فيه . كما أنهم لم يحسبوا لتطور المجتمع الاسلامي ونموه وتغير مفاهيمه فحكموا على عهد عمر بن الخطاب والعهود التي تلته حين حكم عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب بنفس المفاهيم والمعايير بينما كان المجتمع يتغير من عقد الى عقد ومن مدة الى أخرى . فمثلما لا نريد للمستشرقين أن يحكموا على التاريخ الاسلامي الوسيط بمفاهيم القرن العشرين كذلك نريد منهم أن يتحسسوا سنة التطور والتبدل من عهد الى عهد ضمن العهد الراشدي نفسه ، وأن يأخذوا كل العوامل المحركة والظروف الدافعة دون تشهير بشخصية أو تشويه لسياسة .

إن المسلمين يعدون فترة صدر الاسلام فترة ذهبية في تاريخهم حيث تحققت أو كادت أن تتحقق مثل الاسلام في العدالة والخير والأمن ومن هنا جاء قول طه حسين :

« . . ولم تستطع الانسانية على ما جربت من تجارب وبلغت من رقي وعلى ما بلغت من فنون الحكم وصور الحكومات أن تنشيء نظاماً سياسياً يتحقق فيه العدل السياسي والاجتماعي بين الناس على النحو الذي كان أبو بكر وعمر يريدأن يحققاه»[٢٠]

وفي هذا المعنى نفسه يقول المستشرق الفرنسي اليهودي الماركسي مكسيم رودنسون في كتابه (الاسلام والرأسمالية) حين يقر بأن فترة الخلافة الراشدة قد حققت قيم العدالة التي جاء بها الاسلام تحقيقاً ملموساً . وقد نهجت دراسات استشراقية حديثة على هذا المنهج الموضوعي نسبياً نذكر منها كتاب L'Expansion muslimane,Paris,1979 للمستشرق الفرنسي Mantran ودراسة Donner الموسومة The Early Islamic Conquests, Princeton, 1972 .

وكذلك كتاب Iraq after the Muslim Conquest, Princeton, 1983 . لمؤلفه Morony .

هوامش الفصل الثالث

١ . من كتابات لامنس المشهورة : مهد الاسلام ، روما سنة ١٩١٤ - مكة والطائف قبيل الهجرة ١٩٢٤ - القرآن والسنة ، باريس ١٩١٠ - هل كان محمدا أميناً ، بيروت ١٩١١ - الحكومة الثلاثية أبي بكر ، عمر ، أبي عبيدة ، بيروت ١٩٠٩ - فاطمة وبنات النبي ، روما سة ١٩١٢ ، السفياني ، بيروت ١٩٢٢ .

٢ . وقد استمرت هذه النزعة في القرن العشربن ممثلة على سبيل المثال بأرنولدولسن في كتاباته عن الخليج العربي والعراق وبرسي كوكس في كتاباته عن بلاد فارس . وكان بالمر الانكليزي قد قتل في سيناء ١٨٨٢ وهو في مهمة إستخبارية .

٣ . بيتر جران : حركة الاستشراق وتطور الرأسمالية في أمريكا ، مجلة الثقافة ، سنة ١٩٧٩ ، ص ٥٧ - ٧٩ .

٤ . فتحي عثمان : أضواء على التاريخ الاسلامي ، ١٩٥٦ ، ص ١٨٠ - راجع كذلك
. E,Peterson, Ali and Mu'awiya in Early Arabic Tradition, copenhagen, 1964

٥ . كازانوفا ، محمد وانتهاء العالم ، ص ٥ عن كتاب اراء غربية في مسائل شرقية لعمر فاخوري .

٦ . راجع مقدمة ابن خلدون حول الخلافة .

٧ . تاريخ الشعوب الاسلامية ، ٨٣ .

٨ . الدولة العربية وسقوطها ، ٣٣ .

٩ . فاروق عمر ، النظم الاسلامية ، ص ١٩ .

١٠ . راجع : درس انتقادي لمؤلفات الاب لامنس في (آراء غربية في مسائل شرقية) - كذلك مقالة صليبي في كتاب H.M.E ، ١٩٦٢ .

١١ . عمر فاخوري ، آراء غربية ، ١٠٤ .

١٢ . لامنس ، مهد الاسلام ، ص ١٩١ .

١٣ . العرب : انتصاراتهم ، ٧٠ - حضارة العرب ١٣٩ - تاريخ الشعوب الاسلامية ٩٠ .

١٤ . العرب انتصاراتهم ، ٧١ .

١٥ . تاريخ الشعوب الاسلامية ، ٩٣ ، ٩٧ .

١٦ . المصدر السابق ،ص ١٠٥ .

١٧ . أضواء على التاريخ الاسلامي ، ١٨٤ .

١٨ . لامنس ، فاطمة ص ٢٣ ، ٢٦ ، ٤٨ .

١٩ . راجع فاروق عمر ، النظم الاسلامية ، ص ٢٠ فما بعد .

٢٠ . طه حسين ، الفتنة الكبرى ، اضواء على التاريخ الاسلامي لفتحي عثمان ص ٢١١ .

الفصـــل الرابـــع

الاستشراق وتاريخ صدر الإسلام :

العصــر الأمــوي

الاستشراق وتاريخ صدر الإسلام: العصر الأموي

أشرنا في الفصل السابق الى الكتابات الاستشراقية في تاريخ صدر الاسلام ومن ضمنها العصر الاموي ولاحظنا أنها إما دراسات جاءت ضمن التاريخ الاسلامي عموماً أو دراسات مكرسة تقريباً عن العصر الاموي مثل كتاب السيادة العربية لفان فلوتن وكتاب الدولة العربية وسقوطها لفلهاوزن أو بحوث طويلة لعهد من العهود مثل بحوث لامانس عن معاوية ويزيد الأول وكبريللي عن هشام بن عبد الملك ودينت عن مروان بن محمد أو دراسات أخرى لظواهر حضارية أو سياسية وقعت في العصر الأموي مثل دراسات جولد تسيهر الذي تطرق فيها الى مركز الموالي وكذلك الشعوبية وبحوث عن الخراج والجزية ودور الموالي والتعامل مع أهل الذمة ونظم الادارة وغيرها .

إن الظاهرة التي نواجهها ونحن نستعرض أراء فئة من المستشرقين هو الخلط في تفسير الأحداث التاريخية وتسخيرها لنظريات ومفاهيم القرن العشرين أو لآراء مسبقة أحادية التفسير . ولعل أول ما يطالعنا رأي المستشرق الفرنسي كازانوفا حين يقول :[١]

«كانت نفسية الأمويين عموماً نفسية مجبولة على الطمع ومحاولة الاثراء الى حد الجشع وحب الفتح من أجل النهب والحرص على التسود للتمتع بالمذات الدنيوية»!!

ولنترك المستشرق الهولندي سنوك هرخرونيه يرد على هذا الحكم العام في مناسبة أخرى حين كان يتكلم عن تاريخ الاسلام عموماً حيث قال :[٢]

«إن البحوث الحديثة التي صدرت عن تاريخ السيرة النبوية وصدر الاسلام تدل على أن البحوث التاريخية مقضي عليها بالموت إذا سخرت لأية نظرية أو رأي مسبق»

والمشكلة التي وقع فيها فئة من المستشرقين هي - وكما أوضحناها في كتابنا طبيعة الدعوة العباسية - عدم ادراكها للتطورات الجديدة سياسية واجتماعية واقتصادية التي حدثت خلال العصر الاموي . وعدم فهمها لبعض النصوص العربية فهماً صحيحاً يعتمد على تطور المصطلح التاريخي الذي يتبدل هو الآخر ويغير معناه ومفهومه بين فترة

واخرى ضيقاً وإتساعاً . يقول غوستاف لوبون في هذا الشأن :

«ما أكثر الألفاظ التي تغير معناها تغيراً عظيماً بين جيل وجيل ونحن لا نفهمها كما كانت في الماضي الا بعد جهد ودراسة طويلة . .»

وغالباً ما وقع بعض المستشرقين الذين عالجوا تاريخ الامويين في الخطأ بسبب التعميم فهم يعممون ظاهرة أو سياسة خليفة أو وال على كل العصر الاموي من هنا جاء تعميم ولهاوزن في حكمه حين زعم أن الأمويين - كلهم - لا يصلحون لقيادة الأمة المحمدية مفسراً قوله :(٤)

«وكانت موضوعات الشكوى هي أن العمال يسيئون استعمال سلطتهم ويظلمون الناس وأن أموال الدولة تجري في جيوب أفراد قلائل يستأثرون بها على حين أن معظم جيوب غيرهم تبقى خالية وأن الزنا والعهر والشراب والميسر أصبحت لذات السادة لا يعاقبون عليها لأن الحدود معطلة» هذا التعميم الذي شمل كل عهود الخلفاء والولاة جائر لأن النصوص تثبت بأن الحدود لم تعطل في يوم في الأيام ، وأن الحدود متى عطلت هاج الناس وماجوا وهذا الوليد الثاني بن يزيد حينما كثرت الشائعات حوله من قبل خصومه من بني أمية والطامعين في خلافته من أنه كان فاسقاً - صحت التهمة أو لم تصح - خرج الناس عليه وقتلوه . وكيف يشمل هذا التعميم عبد الملك بن مروان الذي قال عنه نافع مولى عبد الله بن عمر :

«لقد رأيت المدينة وما فيها شاب أشد تشميزاً ولا أفقه ولا أقرأ لكتاب الله من عبد الملك بن مروان»

وفي رواية للأعشى أن فقهاء المدينة أربعة أحدهم عبد الملك بن مروان قبل أن يدخل الامارة(٥) .

وهناك فئة من المستشرقين تلهث وراء المتشابه من الروايات التاريخية إبتغاء الفتنة وإبتغاء تأويل أحداث التاريخ الاسلامي وفق ما يروق لها ويخدم أهدافها . . وحين لا ينطلي تشويههم عن السيرة النبوية على أحد لتواتر أخبارها واتفاق العديد من الروايات

حولها فإن العهد الاموي ليس كذلك . فقد أعانتهم روايات الشعوبية وغيرهم ينتقون منها ما يشاءون . خاصة إذا تذكرنا أن التاريخ الاموي كتب في زمن العباسيين حيث غير بعض الرواة الحقائق أوبدلوها وصوروها أو طمسوها وأضافوا إفتراءات جديدة الى سيرهم وانجازاتهم[٦] . وإذا أخذنا كتاب المستشرق الالماني ولهاوزن (ت ١٩١٨م) الموسوم (الدولة العربية وسقوطها) ثم كتابه الثاني (الخوارج والشيعة) نلاحظ أنه أشهر من تعمق بالتاريخ الاموي من مخضرمي القرنين ١٩م و٢٠م . ونقل إلينا المستشرق بيكر مقارنة طريفة بين ولهاوزن ولامنس فيما يتعلق بدراساتهم في تاريخ بني أمية ، ولاحظ بيكر :«أن لامنس رغم حذقه قد فشل فيما نجح فيه ولهاوزن . فكتابات الاول مجرد نصوص مجموعة ومرتبة لاروح فيها أما كتاب ولهاوزن فهو بناء ضخم ولانس يلوث شخصياته التي يتكلم عنها جزءاً جزءاً رلكنه يقع على اللون غير الصحيح . أما ولهاوزن فهو ينحت شخصياته من الحجر الأصيل»[٧] ومع ذلك فق وقع ولهاوزن في اخطاء عديدة .

وعموماً فإن تفسيرات فئة من المستشرقين لأحداث ومواقف من التاريخ الاموي تثير ملاحظات وتساؤلات معينة لدى الباحث المختص وكذلك لدى القارىء المولع بالتاريخ الاسلامي لأنها بلا شك غير مألوفة في الكتابات العربية عن الموضوع نفسه ،خاصة وأن بعضها محاط بمبالغات في التفسير حملت النص التاريخي للرواية اكثر بكثير مما يحتمله .

إن ما كتبه المستشرقون عن التاريخ الاموي كثير وأن مبالغاتهم أو تحريفات فئة منهم كثيرة أيضاً ، على أننا سنقتصر على بعض المحاور الرئيسية ونعتبرها نماذج توضح منهجهم وتفسيرهم فيما ذهبوا اليهم . وهذه المحاور هي :

التأكيد على عامل واحد في التفسير .

النزعة العرقية (العنصرية) للخلافة الاموية .

الفتن والحروب الأهلية وشيوع العصبية القبلية .

الفتوحات والنزعة المادية لدى المقاتلة .

شخصيات منحرفة .

نشوء الفرق الإسلامية .

عزلة أهل الذمة .

«مشكلة» الموالي في المجتمع . وهذا المحور الأخير هو الأهم والأخطر لأنه عد من أسباب سقوط الأمويين .

وبقدر تعلق الأمر بالمحور الأول نلاحظ تأكيد ولهاوزن على العامل السياسي حيث كان يؤمن بأن للتاريخ السياسي قوة ديناميكية ذاتية تكفي لتفسير التطور ، ولكن التأكيد على عامل واحد على أهميته لم يعد من المسلمات التي يتفق عليها المؤرخون مع ولهاوزن . أما الأب اليسوعي لامنس فقد كان العامل الطائفي المحرك الفعلي لدراساته مع تأكيده على الدافع الاقتصادي أيضاً . وهكذا بدا المستشرقون وكأنهم يختارون اللون الذي ينسجم مع ثقافتهم وبيئتهم ليصبغوا به دراستهم عن الأمويين!!

وتأثر بعض المستشرقين بالنزعة العرقية التي شاعت في أوربا بتأثير كوبينو وغيره وكذلك بما شهدوه في تاريخهم من صراع دموي بين القوميات ففسروا التاريخ الاسلامي من خلال تجربتهم الذاتية . فذهب بعضهم الى القول بأن الدولة الاموية دولة عربية لا يعنيها الا أمر العرب في المجتمع الاسلامي ، أما غير العرب فهم «مواطنون من الدرجة الثانية» لا يشفع لهم حتى الاسلام!!

يقول ولهاوزن «ودخل الاعاجم الاسلام . . . وحققوا الحرية لأشخاصهم لكنهم لم يصلوا الى درجة التمتع بالحقوق المدنية كالمواطنين ولا بالحقوق العسكرية ومزاياها المادية . . ولم يكن الاسلام كافياً في ضمان المساواة لهم ، ذلك لأن الدولة الثيوقراطية الاسلامية كانت في واقع الأمر دولة عربية خالصة ، دولة العرب التي جعلتهم فوق الأمم المغلوبة»[٨]

ويؤكد ولهاوزن رأيه في مكان آخر فيقول : «وكان بنو أمية في الواقع يمثلون سيادة الأمة العربية لا سيادة الاسلام» .

وحين يتكلم بروكلمـان عن الموالي في العـراق يزعم أن العـرب ينظرون اليـهـم كمواطنين من الدرجة الثانية حتى بعد إعتناقهم الاسلام!![٩]

والقول هنا ذو شقين : الاول عروبية الدولة بإعتمادها على العرب والثاني سياستها العنصرية . أما إعتماد دولة الاسلام منذ نشأتها على العرب فأمر طبيعي لاغبار عليه لأنها نشأت بينهم وكانوا «مادة الاسلام» وعليهم إعتمد في الانتشار . ولا بد أن تمر فترة من الزمن قبل أن يندمج القادمون الجدد من غير العرب في المجتمع الجديد وحينذاك يشاركون العرب . فليس في الأمر تحاملاً أو عنصرية بل من الطبيعي أن يكون عصر الامويين عصر العرب أكثر من كونه عصر غيرهم بسبب سنة الزمن والتطور التاريخي للأمة الجديدة وكيانها السياسي .

ورغم أن الأمويين لم يتحاملوا على الموالي ولم تكن هناك سياسة رسمية تناهض غير العرب[١٠] بل على العكس كما سنلاحظ ذلك حين نتكلم عن مشكلة الموالي . . . نقول رغم ذلك فإن في يد الأمويين أكثر من تبرير لو إعتمدوا على العرب فالقوة العسكرية الضاربة لا زالت في المقاتلة العرب .

ثم كانت هناك عناصر من الموالي تناهض الدولة الاسلامية وتقوم مع كل فتنة تبغي تمزيق شمل الأمة فهل نتوقع من الدولة الا أن تقابل السلاح بالسلاح . والتاريخ سجل بأن الموالي الذين لم يشاركوا في الفتنة كانت لهم من الحقوق مثل ما كان للعرب وامتزجوا بالعرب إمتزاجاً لا تفريق فيه[١١] . قال عبد الملك بن مروان للزهري وهو يحدثه :

من أين قدمت يا زهري؟[١٢] قلت من مكة . قال : فمن يسود أهلها؟ قلت عطاء بن رباح ،[١٣] قال : فمن العرب ام الموالي؟ قال قلت : من الموالي قال وبم سادهم؟ قلت بالديانة والرواية ، قال : ان اهل الديانة والرواية ينبغي أن يسودوا ، قال : فمن يسود أهل اليمن قال طاوس بن كيسان ،[١٤] قال : فمن العرب أن من الموالي؟ قال قلت من الموالي ، قال : وبم سادهم؟ قلت بما سادهم به عطاء ، قال : انه لينبغي ، قال : فمن يسود أهل مصر؟ قال قلت : يزيد بن حبيب[١٥] ، قال فمن العرب أم من الموالي؟قال قلت : من

الموالي ، قال فمن يسود أهل الشام قال قلت مكحول ،[١٦] قال فمن العرب أم من الموالي؟ قال قلت : من الموالي ، عبد نوبي اعتقته امرأة من هذيل ، قال فمن يسود أهل الجزيرة؟ قلت ميمون بن مهران ،[١٧] قال فمن العرب أم من الموالي؟ قلت : من الموالي ، قال : فمن يسود اهل خراسان؟ قال قلت : الضمان بن مزاحم ،[١٨] قال : فمن العرب أم من الموالي؟ قال قلت : من الموالي ، قال : فمن يسود أهل البصرة قال قلت : الحسن بن أبي الحسن ،[١٩] قال فمن العرب أم من الموالي؟ قلت من الموالي ، قال ويلك فمن يسود أهل الكوفة؟ قال قلت ابراهيم النخعي ،[٢٠] قال فمن العرب أم من الموالي؟ قال قلت من العرب . قال ويلك يا زهري فرجت عني . . .»[٢١] وهكذا تبين هذه القصة بوضوح عدم غمط الموالي حقوقهم في السيادة ، وإن كانت رغبة الخليفة وامنياته مع العرب .

وفي المحور الثالث تصور فئة من المستشرقين العصر الاموي تصويراً دموياً وتصبغه بصبغة الحرب المستمرة متناسية أو مهملة انجازات الامويين الادارية والسياسية والحضارية . فعنوان عدة فصول في كتاب ولهاوزن يبدأ بالحرب الأهلية الاولى والثانية والثالثة . ولا يكتفي ولهاوزن بالحروب الأهلية بل يفصل في الصراع القبلي في بلاد الشام نفسها بين القيسية والكلبية فيقول :

«على أن العواصف في العراق لم تسكن بإنتهاء الحرب التي استمرت سنين طوال مع ابن الزبير . . . بل ملئت هذه العواصف كل مدة عبد الملك تقريباً وفي الشمال استمر صخب العداء بين قيس وكلب . .»

ويستمر ولهاوزن في صفحات عديدة يذكر فيها قيس وكلب أكثر من مائة مرة . وهكذ نلاحظ أن ولهاوزن يصف دولة الأموية بأنها عنصرية ثم يصف المسرح السياسي وقد اكتظ بالنزاع بين القبائل المتنافسة ثم لا يكتفي بذلك بل يفسر بعض الحركات بأنها اقليمية فحركة عبد الرحمن بن الأشعث صراع اقليمي بين العراق وبلاد الشام . . . وهو بهذا يقفز من العنصرية العربية الى القبلية الى الاقليمية!! كل ذلك في دولة واحدة أما ما يخص المد الاسلامي الجديد المتمثل بالفتوحات الاسلامية في العصر الاموي فإن المستشرقين أو فئة كبيرة منهم لم يتعاملوا مع الفتوحات علي أساس الجهاد لنشر

العقيدة . . . وهذا ما نلاحظه منذ البداية مع جهاد الرسول ﷺ داخل الحجاز وفي شبه جزيرة العرب فقد صوروا تشريع الجهاد بالشكل التالي :

«ولم يجرؤ [أي الرسول ﷺ] على إعلان شرعية الحرب ضد المشركين وتوزيع الغنائم حتى في الشهر الحرام الا في آيات متأخرة حيث أثارت الغنائم الكثيرة مطامعه اثارة كافية!!

فهذه الفئة التي تنظر الى جهاد الرسول ﷺ في الحجاز بهذا المنظار ماذا يتوقع منها حين تتعامل مع معارك الفتوحات خارج الجزيرة أو على اطرافها . يقول فان فلوتن :

«وطالما كان الدافع على ذلك [الفتوحات] هو شره الولاة والقواد اكثر من الرغبة في نشر الدين» .

ويقول بروكلمان : «أصبح الهدف من الجهاد جلب المال والغنيمة لا نشر العقيدة والايمان» والملاحظ أكثر من هذا أن أسلوب هذه الفئة من المستشرقين وتفاسيرها لأحداث الفتوحات تتسم بالعداء تجاه سياسة الدولة العربية الاسلامية فبروكلمان يصف حملات معاوية بن أبي سفيان على القسطنطينية بالبربرية قائلاً :

«والواقع أن جيوش معاوية بلغت القسطنطينية مرتين ولكن الامبراطورية البيزنطية استطاعت بفضل تفوقها الحضاري أن ترد تلك الهجمات البربرية» .

ولا يعزو المستشرقون انتصار العرب المسلمين الى أي عامل ايجابي مثل الشجاعة والصبر والمهارة في القتال وقوة المعنويات بسبب عقيدة الجهاد والايمان بل نجدهم يعزونها عموماً الى الفرقة والخذلان لدى الطرف الآخر . يقول سيديو :

«لم يكن العرب ماهرين في الحصار فكان لا بد من خسارتهم تجاه الروم والفرس لو لم تنهك الروم والفرس الحروب المتصلة بينهم»

ويعلل بروكلمان إنتصار القائد العربي قتيبة بن مسلم في معارك سمرقند وبخارى بنشوب نزاعات بين امراء الاسرة الحاكمة عرف قتيبة كيف يستغلها . وكذا بالنسبة

للأندلس فإن نجاح طارق بن زياد يعود من وجهة نظر بروكلمان الى عامل واحد هو «الاضطرابات الداخلية في المملكة القوطية» .

وإذا ما انتقلنا الى محور آخر نلاحظ تركيز فئة من المستشرقين على «تشويه شخصيات التاريخ الاموي» دون تمييز وبأسلوب تعميمي صارخ كما أشرنا الى ذلك في ملاحظة المستشرق كازانوفا آنفة الذكر أو تعليق ولهاوزن الذي زعم فيه أنهم - جميعاً - لا يصلحون لحكم الدولة الاسلامية . مع أنه يناقض ويظهر مزايا العديد منهم في صفحات كتابه .

لقد اتهم ولهاوزن معاوية بن أبي سفيان في دينه قائلاً «على أن معاوية لم يكن في قلبه تعلق عميق بالإسلام»[٢٢] واتهم بروكلمان هشام بن عبد الملك بالبخل وسوء الادارة وهذه الاخيرة هي الصفة الوحيدة التي امتاز بها هذا الخليفة الحازم . قال بروكلمان :

«وأكبر مثالب هشام بن عبد الملك بخله فقد كان ينظر الى الدولة نظرته الى اقليم يجب أن يستغل فكان يحمل ولاته على الامعان في ابتزاز الاموال من الرعية ليس هذا فقط بل زاد في الخراج»[٢٣] بينما تتؤكد روايات التاريخ كفاءته الادارية والمالية!!

أما عمر بن عبد العزيز فقد أنكروا عليه أحسن صفاته التي ميزته وهي العدالة . يقول ولهاوزن «إن عمر لم يعد سمرقند الى أهلها مع أنه إعترف أن العرب استولوا عليها خلافاً لما يأمر به الدين»[٢٤] ويؤيد ذلك فان فلوتن مدعياً أن المسلمين استخدموا وسائل خبيثة للسيطرة على المدينة والإحتفاظ بها . بينما تشهد وقائع التاريخ أن حكم عمر بن عبد العزيز كان بإنسحاب الجيش الاسلامي من المدينة ولكن أهل المدينة بعد أن اعتادوا على الحكم الاسلامي وما حققه لهم خلال تلك المدة طلبوا البقاء ضمن دار الاسلام إختياراً منهم .

أما اتهام معاوية بدينه فتجريح من ولهاوزن خاصة وأن الرسول ﷺ إتخذه كاتباً للوحي وهذه صفة لا ينالها الا موثوق بدينه أمين عليه . ويرى الاستاذ العقاد[٢٥] «أن معاوية بعد إسلامه لم تثبت عليه كلمة ولا فعلة تنقض تصديقه بدينه . . . ولا نتصور أن رجلاً له باطن وظاهر في أمر العقيدة ينشأ في بيته مؤمنان تقيان هما خالد ومعاوية

الثاني حفيديه فإن اخفاء البواطن عشرات السنين حيث يعيش المرء على رسله أمر يفوق طاقة الأنسان» ولسنا هنا في صدد تسجيل سيرة الامويين فكتب التاريخ تحفل بذلك ولكننا ضد التعيميم والتحريح الذي لازم هذه الفئة من المستشرقين ، وإذا كان لا بد مما ليس منه بد فإننا نحيل الى ابن تيمية الذي قال عن الأمويين :

«إن بني أمية كان رسول الله ﷺ يستعملهم في حياته واستعملهم بعده من لا يتهم بقرابة فيهم : أبو بكر وعمر ولا تعرف قبيلة من قبائل قريش فيها عمال لرسول الله اكثر من بني عبد شمس ، لأنهم كانوا كثيرين وكان فيهم شرف وسؤدد . . .»وقال ابن العربي : «وعجباً لإستكبار الناس ولاية بني أمية وأول من عقد لهم الولاية رسول الله ، فإنه ولى يوم الفتح عتاب بن أسيد بن أبي العاص بن أمية مكة حرم الله وخير بلاده وهو فتي السن واستكتب معاوية بن أبي سفيان أميناً على وحيه . . . ثم ما زالوا بعد ذلك ينتقلون في سبيل المجد ويترقون في درج الغر . . .»(٢٦)

أما من الباحثين المحدثين فنحيل الى ما كتبه الاستاذ محمد كرد علي عن مميزات بني أمية وفي ذلك ما يفي للرد على آراء بعض المستشرقين .

وركز بعض المستشرقين على ظاهرة «نشوء الفرق الاسلامية» تركيزاً واضحاً . وقد لاحظنا أن البعض منهم خصص كتباً عن الموضوع وكتب البعض الآخر دراسات مطولة في ذلك . على أن اكثر ما توسع فيه المستشرقين من الفرق الاسلامية هي : فرق الشيعة والخوارج والمعتزلة وحركة التصوف وذهبوا في أصل نشوئها وتطورها وتعاليمها مذاهب شتى حيث إختلفوا فيما بينهم وردوا على بعضهم البعض الآخر .

فبالنسبة للشيعة تباين المستشرقون في تفسيرهم لأصل حركة التشيع : فمنهم من قال بأنها ذات أصول عربية نشأت وتطورت في البيئة العربية الاسلامية ، خاصة وأن رجالها الأوائل من عرب اليمن حيث كانت فكرة الوراثة سائدة في سلالات ملوكهم القدماء قبل الاسلام كما وأن حكامهم يتمتعون بصفات روحية . وقد نادى بهذا الرأي وتفسيره المستشرق مونتكمري وات . وكان جولد زيهر (ت ١٩٢١) قد نادى قبل وات برأي مشابه مفاده : «إن الحركة العلوية نشأت في أرض عربية بحتة ولم تمتد الى العناصر

الاسلامية غير السامية الا من خلال حركة المختار الثقفي» . ثم يضيف «أن أول الواضعين لجزء من مبادىء التجسيد والحلول قوم لا شك أنهم من الجنس العربي الصميم . . . فالتشيع كالاسلام عربي في نشأته وفي أصوله التي نبتت منها»(٢٧) . ولعل منشأ هذه الفرضية من ولهاوزن (ت ١٩١٨) الذي قال في (أحزاب المعارضة) :

«أما أن تكون اراء الشيعة ملائمة للايرانيين فهذا أمر غير مشكوك فيه اما كون هذه الاراء قد انبعثت من الايرانيين فالروايات التاريخية تقول عكس ذلك إذ تقول بأن التشيع الواضح الصريح كان قائماً أولاً في الدوائر العربية ثم انتقل بعد ذلك منها الى الموالي» .

إلا أن دوزي نادى بالأصل الفارسي لفرقة الشيعة وكان كل من مولر وفرن كريمر وجويدي ودارمستر ولامبتون على نفس الرأي والتفسير . يقول دوزي :(٢٨)

«كانت الشيعة في حقيقتها فرقة فارسية وفيها يظهر أجلى ما يظهر ذلك الفارق بين العرب المحبين للحرية والفرس المعتادين على الخضوع»

ويؤكد مولر ودارمستر أن مبدأ الوراثة في الحكم جاء الى الفرس بتأثير الاراء الهندية الآرية التي تقول بالعائلة الالهية المختارة ، وقد نقل الفرس هذه الآراء الى الإسلام بعد أن دخلوا فيه .

وقد أرجع عدد من المستشرقين بعض آراء الشيعة الى اصول يهودية أو مسيحية - يهودية مشتركة ومن هؤلاء فريدلندر وجولدر تسيهر وولهاوزن .(٢٩) ورد كل من دوزي ومولر ودار مستتر أفكار الغلو الى أصول فارسية آرية قديمة . وإختلف كل من إيفانوف وبرنارد لويس حول أصول الإسماعيلية وتعاليمها .(٣٠) وعالج كل من ترتون ودي غويه وغليوم وستيرن علاقة القرامطة بالأسماعيلية وكتب ديسان عن النصيرية وشتروتمان عن الباطنية وفروعها(٣١) . وكتب برنارد لويس وآخرون قبله عن الحشيشية .

كذلك إختلف المستشرقون في أصل فرقة الخوارج ومنشئهم(٣٢) : فكولدزيهر إعتبر حرب صفين وما وقع فيها من تحكيم هي بداية هذه الفرقة التي كانت ترى «أن الفصل في موضوع خلافة النبي لا يصح أن يوكل الى البشر بل ينبغي الاحتكام فيه الى الحرب

والكفاح وسفك الدماء» . ويكمل بروكلمان هذه الفرضية نفسها تقريباً حين يقرر بأن حركة الخوارج مثلت النزعة الفردية القبلية التي تمردت على المركزية في الحكم ويدلل على ذلك بأن بداياتها ضمت فئات من قبائل عرفت بنزعتها التقليدية على التمرد وإثارة الفتن مثل تميم . وسار على الخط نفسه المستشرق برونوف الذي رأى بأن نسبة كبيرة من الخوارج هم من البدو . أما مولر فيرى أن العامل الاساسي في ظهور الخوارج هو العصبية القبلية المتأصلة في جدور المجتمع العربي . فقد كان من اتباع الامام علي بن أبي طالب ﷺ عناصر من ربيعة ومضر وكذلك بعض اليمانية وكانت المنافسة بينها السبب الاعمق فيما حصل في صفين . أما المستشرق وات فيرى في حركة الخوارج نزعة التذمر التي ظهرت بين الأتقياء (القراء) نتيجة المتغيرات الجديدة في المجتمع بعد الفتوحات وما صحبها من عدم الاستقرار . وقد تصورت هذه الفئة إمكانية بناء مجتمع مثالي تسوده العدالة والمساواة . حتى أن فكرتهم في الحكم المبنية على الانتخاب اصطدمت بعقبات عديدة . ولذلك فإن فلوتن يطلق عليهم لقب «الجمهوريين» ، بينما يؤكد ولهاوزن أن نظريتهم في الخلافة ليست لها أهداف عملية يمكن تحقيقها بالإضافة الى كونها منافية للمدنية . ومن هنا جاء رأي الامام علي ﷺ فيهم من أنهم لا يريدون الاقرار بأية إمارة .

ولم يختلف حال المعتزلة عن الفرق الاسلامية الاخرى في تباين أراء المستشرقين(٣٣) حول ظهورها وتطورها . وعموماً فإن صورة المعتزلة في الدراسات الاستشراقية جيدة حيث تتفق نسبة كبيرة منهم مع كولدزيهر في أن المعتزلة «أول من أدخلوا النزعة العقلية في الاسلام وصانوها» . ولكن المستشرقين تباينوا في نظرياتهم حول أصل المعتزلة . . . في الوقت الذي يقبل هنري كوريان التفسير التقليدي في نشوء حركة الاعتزال حين انفصل واصل بن عطاء الغزال وعمرو بن عبيد عن حلقة الحسن البصري في مسجد البصرة ، يرفض كولدزيهر هذا التفسير علي أنه محض أسطورة ، خاصة وأن الروايات حول هذه الحادثة مرتبكة وغامضة ، ويرى أن المعتزلة بدأت بين الزهاد والعباد . أما دوزي فيعتبر القدرية والمعتزلة إسماً واحداً ويوافقه دي بوير بالقول بأن القدرية سلف المعتزلة . وقد أكد هوتسما وفون كريمر وشتينر على الفرضية نفسها موضحين أن المنطلق الاساس للاعتزال هو إنكار فكرة الجبر ، ولكن هؤلاء المستشرقين لا ينسون التأكيد في

كل الأحـوال على اقتبـاس المعتزلـة للمنطق والجـدل اليوناني وهـذا محـور أهميتها في نظرهم .

ويرفض نلينو Nallino الفرضيات السابقة حول أصل المعتزلة ويتبنى تفسيراً سياسياً لأصل الحركة ويؤيده في رأيه هذا نيبرك Ngberg في (دائرة المعارف الاسلاميـة) حيث تؤكد هذه الفرضية أن بداية الاعتزال ظهر أيام الحرب الاهلية في معارك الجمل ثم صفين حين اعتزلت فئة من الناس الطرفين المتحاربين ووقفت على الحياد . وإن هذا الاعتزال السياسي العملي سبق إعتزال واصل وعمرو الديني والذي يعد أي هذا الأخير - إستمراراً له في ميدان الفكر . وقد رد كوربان على الفرضية السياسية ورفضها بقوله : «إذا فكرنا ملياً في مذهب الاعتزال رأينا أن السياسة لا تشكل سبباً كافياً لنشوئها» . وأكثر من ذلك فإن كل من نلينو ونيبرك اختلفا في نتائج الفرضية ذلك أن نيبرك أكد مستنداً على أسانيد ضعيفة أن الاعتزال يمثل الواجهة الدينية للدعوة العباسبة بينما رفض نلينو هذا التخريج .

ولم يكن نصيب حركة التصوف بأقل من الفرق والحركات التي سبقتها .[٣٤] فهناك من المستشرقين من أوضح استقلالية التصوف كحركة نابعة من المجتمع الاسلامي نفسه حيث أن الدافع الذاتي الاسلامي واضح فيه بمعزل عن التأثيرات الاجنبية . وقد نادى بهذا الرأي المستشرق ماسينون وتابعه في ذلك ماكدونالد ومار غليوث ثم نيكلسون بعد أن عدل رأيه في دراساته الأخيرة .

وهناك فئة ثانية من المستشرقين موازيه للفئة الاولى عمدتها فون هامر وفون كريمر وكارل وهانز شيدر تسيهر وغيرهم اكدت على التأثيرات الأجنبية على حركة التصوف سواء كانت تلك التأثيرات مسيحية أو هندية أو يونانية أو فارسية . وكانت أبحاث نيكلسون الاولى في (التصوف الاسلامي) تذهب الى هذا الرأي أيضاً .

أما الفرضية الثالثة والاخيرة التي نادى بها بعض المستشرقين وعلى رأسهم أربري Arberry فقد أشارت الى أن حركة التصوف من التعقيد بحيث لا يصح ربطها بعامل واحد دون آخر ولذلك يجدر دراسة كافة العوامل الداخلية والخارجية في نشأة التصوف الاسلامي .

ومن المحاور التي ركز عليها بعض المستشرقين حالة «أهل الذمة» في المجتمع الاسلامي . فلقد أشرنا سابقاً أن القرنين الثامن عشر والتاسع عشر شهدا حركة واسعة بين باحثين يهود من أنصار المنهجية الوضعية في التاريخ بزعامة زكريا فرانكل (ت ١٨٧٥م) لغرض الكشف عن التراث اليهودي وقد كان قسم كبير منه مدون باللغة العربية أصلاً أو بعد ترجمتها في الاندلس . وقد انتقل فئة من هؤلاء الباحثين الى دراسة أحوال اليهود في المجتمع الاسلامي من خلال المصادر العربية أو وثائق الجنيزا Geniza وأوراق البردي وغيرها . وقد ظهرت العديد من الدراسات المبالغ بها أو المشوهة للحقائق حول الاسلام واليهودية مثل أبحاث غليوم وجريم حول تأثير اليهود في الاسلام وهي في خطوطها العريضة تشابه مفتريات العصور الوسطى لكن بأسلوب جديد ومنهجية ليس الا . وتابعهما في العقود الأخيرة المستشرق كويتاين بعدد من المقالات عنوان إحداها (الايحاءات اليهودية على محمد .Muhammad Inspiration by Jud) ودراسات أخرى عن نشاطات اليهود في دولة الخلافة معتمداً على وثائق الجنيزا . ثم ونزبروا في كتابه سيء الصيت (دراسات قرآنية) حاشراً تأثيرات يهودية قسراً في القرآن . وكتب كل من سيرجنت وجل عن (وثيقة المدينة المنورة) . ودرس مان أحوال اليهود في الدولة الفاطمية . على أن الدراسات الاكاديمية التي تميزت على غيرها حول أهل الذمة هي كتاب تريتون (الخلفاء ورعاياهم من غير المسلمين) الذي صدر في لندن سنة ١٩٣٠م ، وهو يناقش وثيقة الخليفة عمر حول أهل الذمة . ثم ما كتبه فيشيل من دراسات حول اليهود في العالم الاسلامي وخاصة كتابه (اليهود في الحياة الاقتصادية والسياسية في الاسلام الوسيط) ، لندن سنة ١٩٣٧م . وكتاب كوتياين Goitein (اليهود والعرب) نيويورك ١٩٥٥ . ومن الدراسات التي لها علاقة بموضوع أهل الذمة كتاب لوكهارت عن (الضرائب في الاسلام في الفترة الوسيطة) ودينت عن (الجزية والاسلام) وصدر كلاهما سنة ١٩٥٥م . الاول في كوبنهاكن والثاني في الولايات المتحدة الامريكية .

ورغم أن خلفاء الدولة الاسلامية ساروا على نهج رسول الله ﷺ في حسن معاملة أهل الذمة وشاركوهم في الوظائف وفعاليات المجتمع كما هو معروف في مصادرنا

التاريخية ووصل بعضهم الى مرتبة صاحب ديوان ووزير حيث يشير الجاحظ أن النصارى كان منهم الكتاب والأطباء والأشراف والعطارون والصيارفة وكان من اليهود الصباغين والدباغين والحجامين والقصابين وغيرهم . وقد عين المنصور يهودياً على جباية الخراج . وكان من اليهود جهابذه وصيارفة في العصور العباسية الأخيرة كما عملوا في التجارة الرابحة بين أقطار المجتمع الاسلامي وخارجه . ووصل يعقوب بن كلس اليهودي الى الوزارة في مصر الفاطمية كما وصل العديد من النصارى أو ممن كانوا نصارى في الأصل الى منصب وزير في الدولة العباسية . إن ذلك وغيره من الدلائل على مرونة وتسامح المجتمع الاسلامي وإنعدام وجود الحساسية العدائية ضد أهل الذمة وقد أشار الى هذا التسامح برنارد لويس بقوله :

«والحقيقة أن اوربا لم تعرف التسامح والتعددية الا منذ عهد قريب أما المجتمعات الاسلامية في الشرق الاوسط فعلى العكس من ذلك كانت متسامحة ومتعددة الثقافات ويعيش الناس جنباً الى جنب رغم اختلاف دياناتهم واعراقهم وثقافاتهم» .

(الدستور ١٩٩٧/٣/٢٧ نقلاً عن مجلة الشؤون الخارجية ١٩٩٧)

ولكن فئة من المستشرقين مثلما عملت مع «مشكلة الموالي» تحاول اقتباس الروايات الفردية والشاذة التي لا يقاس عليها وتعممها كحالة في المجتمع الاسلامي مستخدمة عناوين مثيرة مثل عنوان المستشرق ستراوس «العزلة الاجتماعية لأهل الذمة» The social Isolation of Ahl al Dhhimma أو عبارة مستشرق آخر «شروط العضوية في المجتمع الاسلامي» محاولين تصوير المجتمع الاسلامي مجتمعاً مغلقاً لا يمكن الدخول اليه الا بشروط وان الجماعات غير الاسلامية في دار الاسلام جماعات معزولة . بل أن بعضهم لا يكتفي بإيجاد مواقف متشابهة أو متوازية في التعاليم والعقائد بين الاسلام واليهودية ، ولكن يتعدى ذلك فيعمل لايجاد مثل هذا التشابه بين الاسلام واليهودية في موقفهما من النظم والمؤسسات . كما فعل كويتاين في مقالته الموسومة : (مواقف تجاه الحكومة بين الاسلام واليهودية) .

وأخيراً وليس آخراً تأتي «مشكلة الموالي» التي خلقت منها فئة من المستشرقين

معضلة ذلك إن الفرضية التي بادر بعض المسشرقين بنشرها[٣٥] ثم رددها بعض المؤرخين المسلمين[٣٦] في أواخر القرن الماضي والقرن الحالي حتى شاعت في العديد من الكتابات التاريخية هي : أن الدولة الاموية تبنت سياسة التمايز الاجتماعي والاقتصادي والسياسي تجاه الموالي بحيث استغلتهم واضطهدتهم ، كما وأن المجتمع نظر الى الموالي نظرة إحتقار وإزدراء ، وإن هذا التمييز الذي قاس منه الموالي كان سبباً لإنضمامهم الى الحركات المناهضة للدولة .

إن المتمعن في روايات التاريخ وأحداثه خلال الفترة موضوعة البحث لا يجد صعوبة في إدراك المغالاة التي وقع فيها هؤلاء المستشرقون ومن تبعهم من مؤرخينا المحدثين . ولا بد أن نشير بدءاً الى أنهم إستندوا في رأيهم هذا على روايات في غالبيتها متأخرة لا توازي روايات مؤرخينا الرواد مثل الطبري وخليفة بن خياط والبلاذري لا من حيث أسانيدها ولا من حيث متنها . ثم أن هذه الأخبار – إن صحت – تسجل حالات فردية لا يمكن أن تستنبط منها قاعدة عامة تمثل سياسة دولة أو وقف مجتمع بأسره أو وجهة نظر الرأي العام فيه . والذي يجلب الانتباه في أسانيد هذه الروايات أو مصادرها هي إتصالها ببيئات قبلية ومفاهيم بدوية[٣٧] ولا تنظر الى حرف الموالي وفلاحتهم نظرة تقدير ، وهذا دون شك أمر طبيعي في تلك الفترة التاريخية من صدر الاسلام ثم تبدلت النظرة الى الحرف والصناعات والزراعة تدريجياً وبمرور الزمن .

لقد جمع اصحاب الرأي العنصري والمؤيدون لفرضية التمييز الاجتماعي والاقتصادي والاداري كل الروايات الشاذة والتي تدل على حالات فردية وكل الروايات الموضوعة من قبل الشعوبية لإسناد وجهة نظرهم زاعمين أن الموالي لم يحتلوا مناصب مهمة في الدولة والمجمع وأن الذين أحتلوا منهم بعض المناصب لاقوا معارضة قوية من قبل العرب!! . . . إن الموضوعية تحتم علينا القول بأن الإسلام ظهر في الحجاز قلب الوطن العربي فتحمل العرب ، مادة الاسلام ، مسؤولية نشره فأتسعت دولته وشملت أقاليم جديدة تسكنها شعوب غير عربية دخل بعضها الاسلام وأطلق عليهم «الموالي» . الا أن دور هؤلاء الموالي وتأثيرهم في المجتمع لا يمكن أن يظهر فجأة بل ينمو بصورة تدريجية في

كافة المجالات . وهذا ما حدث فعلاً ، فالعرب أصحاب السلطة في الدولة هم الذين بادروا ولدوافع شتى بعملية دمج الموالي في التركيب الاجتماعي والاداري الجديد . والعرب هم الذين نظموا الموالي وشجعوهم على التفاعل والاندماج لضرورات اقتصادية وسياسية عديدة وربما أحياناً لطموحات شخصية ودوافع فردية . إن من طبيعة العربي ومن تعاليم الاسلام التي حملها الى البشر هي التفاعل والاندماج والاختلاط وهذا من أهم العوامل التي أدت الى انتشار الاسلام والعربية في المجتمعات الجديدة(٣٨) ، وإذا كان أصحاب فرضية التمايز الاجتماعي والاقتصادي يستندون على روايات فردية لا تزيد في عددها على أصابع اليد فإمكاننا في المقابل أن نورد لهم شواهد من روايات موضوعية موثوقة تدل على الاندماج والمشاركة في السلطة والمسؤولية بين العرب والموالي .

أما دعوى منافسة العرب للموالي فهو أمر طبيعي إذ ليس هناك مجتمع يخلو من المنافسة ، ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هناهو هل ان الموالي وحدهم لاقوا هذه المنافسة أو قاسوا من المعارضة أم أن العرب أنفسهم من القبائل المختلفة كان ينافس بعضهم البعض الآخر؟

إن التاريخ يجيب عن هذا التساؤل فيشير أن المنافسة كانت موجودة ليس بين القبائل المختلفة بل بين أفخاذ وبطون من قبيلة واحدة وبين قبائل تشترك في النسب ولكنها تختلف في الاقليم الذي إستقرت فيه . وأن المسؤولين الاقوياء والحكماء والأكفاء وحدهم الذين استطاعوا أن يحققوا نوعاً من التوازن بين هذه القبائل .(٣٩)

إننا نعتقد أن من الطبيعي أن يسيطر العرب صانعوا الدولة الجديدة على زمام الامور فيها ثم يأتي اشراك الآخرين (مثل الموالي) وبصورة تدريجية ومع مرور الزمن في السلطة . ولماذا . بعد ذلك كله ، يحاول هؤلاء المستشرقون أن يتصوروا صورة خيالية نحكم من خلالها على التركيب الاجتماعي السائد في فترة تاريخية معينة دون أخذ الظروف المتواجدة بعين الاعتبار؟ فمثلما كانت ««الشعوبية» ظاهرة تميز فئة في المجتمع متعصبة على العرب كذلك فإن التعصب للعرب كان ظاهرة في المقابل تتصف بها فئة أخرى في المجتمع ربما كان من بينها بعض المسؤولين في السلطة ، ولكنها وهذا هو المهم ، لم تكن

سياسة عامة تتصف بها الدولة ولم تكن صفة يدمغ بها المجتمع ككل . وليس أدل على ذلك من أن الكتب تضعها في باب خاص بها «باب المتعصبين للعرب»(٤٠) بمعنى أنها تخص شريحة محدودة في المجتمع وليس كل المجتمع .

ولعل ما سنورده من شواهد تاريخية تكفي للرد على فرضية التمايز بين العرب والموالي وما تبعها من دعاوى وتفاسير . إن الدولة العربية الاسلامية وكذلك المجتمع نظر الى ظاهرة المشاركة نظرة خالية من العنصرية وحاول الاستعانة بكل الفئات والعناصر حسب كفاءتها واخلاصها . وهذا بطبيعة الحال لا يعني عدم وجود حالات شاذة أو استثنائية التي لا يخلو منها أي مجتمع ولكنها تبقى حالات فردية لا يقاس عليها أو يحكم من خلالها على موقف مجتمع بحاله أو سياسة دولة بكل عهودها .

وسوف يتبين من هذا الموجز مدى إهتمام الاسلام بمركز المولى وإيضاح دوره وحقوقه في المجتمع الاسلامي والقضاء على الأحوال والمعاملات الشاذة التي كانت متداولة في المجتمع العربي قبل الاسلام . ففي عهد الرسول ﷺ والخلفاء الرشدين من بعده طبقت تعاليم الاسلام فيما يتعلق بالموالي تطبيقاً عملياً . وتشير شواهد تاريخية عديدة الى ذلك . فالرسول ﷺ لم يساوي بين العرب فحسب حين آخى بين المهاجرين والأنصار على النصرة في الحق والمواساة والتوارث ولكنه ساوى بين المسلمين جميعاً من عرب وغير عرب . فكان لبلال الحبشي وسلمان الفارسي وغيرهم من الموالي والعبيد مكانة مرموقة عند النبي ﷺ . وكان الرسول ﷺ يحرر كل عبد يأتيه من المشركين فيعتقه ويكون ولاؤه لله ورسوله ، كما كان ﷺ يحرر كل عبد يسيء سيده معاملته . كما منع الرسول ﷺ بيع الولاء أو هبته أو توريثه ، فالولاء يبقى لمن أعتق وهو أمر معنوي كالنسب . وقد أعتق الرسول ﷺ زيد بن حارثة فأصبح مولاه . وساعد ﷺ السيدة جورية أم المؤمنين في الإيفاء بما عليها من مال لسيدها ثم تزوجها بعد عتقها .

سار الخلفاء الراشدون سيرة رسول الله ﷺ في العدالة بين فئات المجتمع المتنوعة . فكان أبو بكر الصديق ﷺ يقسم العطاء بين المسلمين بالتساوي ويقول «هذا معاش الاسوة فيه خير من الأثرة» . وحين جاء عمر بن الخطاب ﷺ جعل الاسبقية في

الاسلام أساس التمايز في العطاء لا فرق في ذلك بين العربي والموالي . والمهم في اجتهاد عمر بن الخطاب في توزيع العطاء أنه لم يفرق بين العرب وغير العرب ولم يغبن الموالي ذوي السابقة في الاسلام وانما جعل الاساس التقوى وكثرة الجهاد في سبيل الاسلام . وعلى هذا الاساس يفسر كتابه الى امراء الاجناد حين يقول :

«من اعتقتم من الحمراء فأسلموا فألحقوهم بمواليهم (أسيادهم) لهم مالهم وعليهم ما عليهم . وأن احبوا أن يكونوا قبيلة وحدهم فأجعلهم إسوة في العطاء»

لقد فرض عمر بن الخطاب ﵁ لسلمان الفارسي في أربعة الاف درهم وفرض للهرمزان في ألفين من العطاء وفرض لأسامة بن زيد بن حارثة في خمسة الاف درهم بينما فرض لعبد الله بن عمر بن الخطاب في ألفين درهم . وبينما كان معدل عطاء نسبة كبيرة من المقاتلة العرب المسلمين بين المائيتن والأربعمائة درهم فرض عمر بن الخطاب لبعض أشراف الفرس من دهاقين وغيرهم أمثال فيروز بن يزدجرد وبسطام بن نرسي في ألفين من العطاء وذلك ليكسبهم الى الدولة الاسلامية ويتألف بهم أهل فارس . وفي رواية البلاذري أن أحد عمال الخليفة عمر بن الخطاب أعطى العرب وأهمل الموالي فاشتكى هؤلاء عند الخليفة الذي كتب لع يعنفه : «أما بعد فبحسب المرء من الشر أن يحقر أخاه المسلم والسلام» . وكان عمر بن الخطاب يقول : «من قصر به عمله لا يسرع به نسبه» .

وبقدر ما يتعلق الأمر بالموقف من الموالي فقد سار الخليفتان عثمان بن عفان ﵁ وعلي بن أبي طالب ﵁ سيرة السلف في حسن معاملة الموالي وساوا في العطاء بين العرب والموالي ، وفي هذا يقول ابن أبي الحديد عن علي بن أبي طالب بأنه كان لا يفضل شريفاً على مشروف ولا عربياً على عجمي .

موقف الدولة والمجتمع من الموالي في العصر الاموي :

كان المجتمع العربي الاسلامي مجتمعاً يتبدل بإستمرار فلم يكن عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين ﵃ مشابهاً للعصر الاموي الذي تلاه وكذا الحال بالنسبة للعصر العباسي الاول الذي اختلف عن الفترة الاموية التي سبقته ، إن منطق التاريخ وتطور

الحياة بجميع نواحيها السياسية والاجتماعية والاقتصادية لا بد أن يستدعي تبدل النظرة وتغير المفاهيم واختلاف سياسات الدولة وموقف المجتمع تبعاً للظروف والاحوال والمتغيرات الآتية .

إن الخطأ الذي وقع فيه بعض المستشرقين ومن أيد رأيهم هو أنهم إتهموا الامويين بالتعصب ضد الموالي وإبعادهم وأتهموا المجتمع العربي الاسلامي بإحتقار الموالي واضطهادهم فصوروا هذه الظاهرة وكأنها سياسة دولة وموقف مجتمع بكامله في عصر طويل من عصور الخلافة ، فلم يأخذوا بعين الاعتبار المتغيرات الجديدة التي شملت نواحي عديدة ، كما لم يدركوا أن الروايات التي استندوا اليها روايات فردية وشاذة قد تدل على سياسة وال من الولاة أو موقف فئة من المجتمع متعصبة للعرب ولكنها لا تدل على سياسة دولة أو موقف الرأي العام في ذلك المجتمع . والمعروف أن علامات وبوادر التغير في موقف المجتمع تجاه ظاهرة ما من الظواهر تبدأ بصورة تدريجية وبطيئة في العصر الذي يحدث فيه التغير . وبكلمة أخرى فإن بوادر تغير موقف المجتمع العربي الاسلامي من الموالي وبالعكس بدأت في العصر الراشدي لأسباب عديدة . ومن الأدلة على هذا التبدل كتاب عمر بن الخطاب ﷺ ، آنف الذكر ، الذي وبخ فيه عامله لتركه العطاء للموالي وكذلك قول الاشعث بن قيس لعلي لن أبي طالب ﷺ : «يا أمير المؤمنين غلبتنا هذه الحمراء (الموالي) على قربك»(٤١) .

كان العرب المسلمون صانعوا الدولة الجديدة . وعلى عاتقهم تم نشر الاسلام في أرجاء عديدة خلال عصر الراشدين والامويين . إلا أن عملية الفتوحات أدت تدريجياً الى إزدياد الموالي (بنوعيهم العتاقة والحلف) الذين بدأوا يفدون الى الأمصار ويزاحمون العرب في مختلف نشاطات الحياة الاقتصادية والادارية والاجتماعية . وكان تزايد الموالي هذا لا بد وأن يثير مخاوف بعض العرب أو أن يثير الكراهية والاستياء عند فئات أخرى من العرب . وقد ادى هذا النوع من الاحتكاك الى ظهور تلك القصص والروايات الفردية التي احتوتها كتب الادب والشعر مثل العقد الفريد والكامل والاغاني وغيرها والتي إستند عليها بعض المستشرقين في إثبات فرضياتهم آنفة الذكر .

ومن جهة أخرى فإن تزايد عدد الموالي التدريجي جعلهم يشعرون بالأهمية كفئة اجتماعية لا يمكن للمجتمع أن يستغني عنها في مجالات عديدة . ومن هنا بدأت فئات من الموالي - وليس كل الموالي - تحسد العرب وتنقم عليهم مركزهم ودورهم القيادي والريادي في المجتمع والدولة ، خاصة وأن دور العرب التاريخي كمقاتلة أشداء ورجال سياسة وادارة وفكر كان لا يزال في أوج إزدهاره وما يترتب على هذا الدور من فرص ومراتب وامتيازات . أما الدولة فقد أباحت لكل فئات المجتمع العمل والمشاركة في مجالات الحياة المدنية والرسمية المختلفة شرط أن يثبت الفرد كفائته ومقدرته واخلاصه للحكم . ومن هنا نلاحظ تواجد الموالي في الادارة والدواوين والاعمال التجارية والحرفية ومجالات الفكر والثقافة والعلوم بكثرة ، بينما نلاحظ قلة نسبتهم في الجيش والسياسة حيث كان العرب لا يزالون لهم الباع الاطول والاقوى في هذه المجالات .

ان الدولة في العصرين الراشدي والاموي لم تكن قد قننت أو قسمت الاعمال والوظائف في المجتمع بين الفئات بحيث حرمت فئة ما من العمل في مجال يعتبر من نصيب فئة أخرى ، بل أن مقدرة الفرد أو الفئة ومدى اخلاصها هو الذي يقرر ذلك . وعلى سبيل المثال فإن استخدام العرب كمقاتلة واخلاصهم للدولة في الوقت الذي لم يعرف عن الموالي أية مقدرة في الحرب تؤهلهم في الانخراط بالجيش ، هذا إذا تركنا جانباً الأسباب الامنية وغيرها . ومع ذلك فإن الدولة الاموية استخدمت قوات من الموالي في ظروف معينة ولأسباب معينة وادخلت اسماؤهم في ديوان العطاء . وهذا يعني أنها لم تميز بينهم وبين العرب ولم تحرمهم من الانخراط في الجيش من حيث المبدأ وانما سبب قلة نسبتهم في الجيش يعود الى أن الدور التاريخي في الحرب كان لا يزال الي جانب العرب دون غيرهم .

إن العديد من روابات التاريخ الموثوقة تؤكد اعتماد الدولة في العصر الاموي على الموالي وإشراكهم في المناصب وارقى المراتب . بل أن احصائية بسيطة خلال تلك الفترة لا بد أن تشير الى ٬ن نصيب الموالي في الادارة ولا سيما ادارة الدواوين والادارة المالية كان اكبر من نصيب العرب . هذا مع العلم أن مجرد اشراك الموالي ولو بنسبة قليلة في أي مجال من مجالات الخدمة ينفي عن الدولة تهمة التمييز بين العرب والموالي أو محاولتها حرمانهم من الوظائف أو المشاركة في الحياة العامة للمجتمع .

فالمؤيدون لفكرة التمايز في العصر الاموي يرون أن الدولة لم تستخدم الموالي في الجيش ، بينما تدحض هذه الزعم روايات تاريخية عديدة ، فمع أن الدور التاريخي في القتال والحرب كان لا يزال بيد العرب فإن الدولة الاموية ضمت فئات من الموالي الى الجيش ومنحتهم العطاء . ففي رواية :

«كان معاوية فرض للموالي خمسة عشر فبلغهم عبد الملك عشرين ثم بلغهم سليمان خمسة وعشرين ثم قام هشام فأتم للابناء منهم ثلاثين»،[٤٣]

فإذا كان العطاء لا يعطى خلال تلك الفترة الا للمقاتلة المسجلين في الديوان ، فإن ذلك يعني أن عملية إدخال الموالي في الجيش بدأت منذ فترة مبكرة في العصر الاموي وأن عطاءهم كان في زيادة مطردة . رغم أن عطاءهم عامة لا يصل عطاءالمقاتلة العرب ، وهذا أمر طبيعي لأن المسؤولية والعبىء الملقى على العرب أكبر من الموالي في ساحات المعركة والدفاع عن الدولة .

لماذا يطالب المستشرقون بعطاء كبير للموالي رغم ضئالة مسؤولياتهم العسكرية وهم يعلمون أن البدو وهم من العرب – لم يكن لهم عطاء ، وحينما كانوا ينخرطون في الحملات العسكرية كانوا يشاركون في الغنيمة ، والملاحظ أن الموالي يشاركون مع أسيادهم أو القبائل المرتبطين معها برباط الولاء وبهذا لا يأتي ذكرهم بوضوح في الحروب التي شاركت فيها قبائلهم . ومع ذلك فإن بعض الروايات تشير اليهم ، ففي رواية :

«كان مع عباد بن زياد ألفان متن مواليه يقاتلون معه في حروبه زمن معاوية في الهند وكذلك أيام عبد الملك بن مروان بالشام»

وكان مع عباد بن الحصين سبعمائة من مواليه وعبيده في مرج راهط[٤٤] وكان في جيش قتيبة بن مسلم الباهلي سبعة الاف من الموالي عليهم حيان النبطي (مولى شيبان) يقاتلون حنباً الى جنب مع المقاتلة العرب .وكان حسان بن النعمان والي افريقية يعامل البربر (الموالي) معاملته للعرب ويقسم بينهم الارض والفيء .[٤٥]

ولنا بعد ذلك أن نتساءل إذا كانت الدولة الاموية لا تستطيع أن تلبي مطاليب

العرب صانعوا الدولة وأنها وحرمت بعضهم منالعطاء لأن مواردها لم تكن تسد مصروفاتها فكيف تستطيع أن تلبي كافة مطاليب الموالي وتجعلهم اسوة بالعرب ذوي القدم والسابقة والبلاء في الدفاع عن الدولة؟!!

ألم يشارك بعض الموالي في جيوش المتمردين العرب على الدولة الاموية امثال المختار الثقفي وعبد الرحمن بن الاشعث الكندي وعبد الله بن معاوية الطالبي الى جانب العرب ويأخذوا العطاء اسوة بهم!! . ثم أليس من الموضوعية والانصاف أن نبرز موقف الدولة الاموية في اتخاذها جانب الحيطة والحذر تجاه فئات من الموالي تشترك في كل حركة تحاول القضاء على الامويين .

يحاول المؤيدون لفكرة التعصب العربي ضد الموالي في العصر الاموي التقاط روايات فردية قالها شاعر أو أديب أو زعيم من شيوخ القبائل العربية لتأييد ازدراء العرب اجتماعياً للموالي . ونحن لا ننكر وجود هذا الاتجاه في بيئات بدوية معينة وبين فئات محدودة متعصبة للعرب ، بل ان ذلك من طبيعة الحياة في أي مجتمع من المجتمعات في الماضي والحاضر . ولكن المهم أنها لم تكن سياسة دولة أو اتجاه عام للمجتمع . فالتنافس والصراع بين فئات من العرب واخرى من الاعاجم كان موجوداً ومتبادلاً ولكنه لا يشكل سمة طاغية لذلك المجتمع . إن المؤرخين الذين يحاولون ابراز ظاهرة الصراع بين العرب والموالي ويحملون الروايات الواردة حولها أكثر مما تتحمل ، لا بد أن يتذكروا التنافس والصراع بين العرب أنفسهم من القبائل اليمانية والقيسية والربعية خاصة وأن النتائج التي أدت اليها هذه الصراعات العربية – العربية كانت «مشكلة عربية» إنقسم العرب بين مؤيد للأمويين ومناصر للعباسيين لم يلعب فيها الموالي الا دوراً ثانوياً والمهم أنهم شاركوا في طرفي النزاع . فموالي القبائل المؤيدة للعباسيين شاركوا مع قبائلهم وكان موقف موالي القبائل المؤيدة للأمويين مناصراً للأمويين .(٤٦)

إن بعض المستشرقين ومن تبعهم من مؤرخينا يستندون على قصائد أو أبيات لشعراء مغمورين للدلالة على ضعة منزلة الموالي في المجتمع . . . فإذا كان الأمر كذلك فماذا يقولون أو يستنتجون من قصائد فحول شعراء العصر الاموي امثال جرير والفرزدق والأخطل وغيرهم في تبادلهم الهجاء لقبائل العرب المختلفة؟

لقد تمسك المؤيدون لفرضية التمايز بين العرب والموالي بالرأي المتداول في تلك الفترة والذي مفاده لا يلي القضاء الا عربي وأيدوا فرضيتهم بإعتراض فئة من أهل الكوفة على تولية الحجاج الثقفي لسعيد بن جبير (المولى) قضاء الكوفة .

ورغم أن الرأي له ما يبرره في فترة صدر الاسلام باعتبار أن الاسلام نزل على العرب وبلسان عربي وهم أول من تفقه بالدين وفسره بأحكامه في الامصار(٤٧) . كما وأن العرب كانوا اساتذة الموالي في العلوم الدينية وعلوم العربية والعلوم النقلية الاخرى وعلى أيديهم تفقه الموالي الاوائل في الدين وبرعوا في اللغة العربية وآدابها . أقول مع ذلك كله فإن الدولة لم تسر على سياسة ابعاد الموالي عن القضاء . لقد بقى شريح القاضي (مولى كندة) قاضياً على الكوفة من خلافة عمر بن الخطاب ﵁ حتى خلافة عبد الملك بن مروان(٤٨) . وقد عين الحجاج الثقفي سعيداً بن جبير (المولى) على قضاء الكوفة وحين اعترض أهل الكوفة عليه ولى أبا بردة بدله وأمره لا يقطع أمراً دون سعيد بن جبير الذي رفع مرتبته وعينه كاتباً ووزيراً له ، وبمعنى آخر فإن نفوذ سعيد بن جبير(٤٩) وتأثيره استمر في القضاء ، كما أصبح له تأثيراً كبيراً في الادارة والسياسة!!

وإليك أمثلة على بعض الموالي الذين تولوا القضاء في العصر الاموي :

عامر الشعبي كان على قضاء الكوفة – الحسن البصري كان على قضاء البصرة – عبد الله بن يزيد (مولى سبأ) كان على قضاء مصر – يزيد بن أبي حبيب وعبد الله بن جعفر كانا على الفتيا بمصر – الليث بن سعد كان كبير الديار المصرية فقهاً وعلماً وحديثاً وكان القاضي يحكم من تحت مشورته – وكان أبو جنيفة من مخضرمي الدولتين الاموية والعباسية وصاحب مدرسة الرأي العراقية في الفقه وقد طلبته الدولة للقضاء فإعتذر . ولعل ما يورده ابن عبد ربه عن فقهاء الامصار في أواخر عهد الامويين وبداية عهد العباسيين يؤيد ما ذهبنا اليه من أن الدولة الاموية اعطت المجال للموالي للتحرك والعمل والنبوغ في المجالات المختلفة التي يرغبون فيها . ذلك أن هؤلاء الفقهاء الذين تشير اليهم الرواية لم يظهروا فجأة في العصر العباسي بل أن ثقافتهم ونشأتهم تعود الى العصر الاموي الذي يعود اليه الفضل في نبوغهم وشهرتهم . تقول الرواية : أن الأمير العباسي

عيسى بن موسى الذي تصفه الرواية بكونه متعصباً للعرب سأل الفقيه ابن أبي ليلى :

من كان فقيه البصرة؟ قلت الحسن البصري . قال ثم من؟ قلت محمد بن سيرين قال فما هما؟ قلت موليان . قال فمن كان في مكة قلت عطاء بن رباح ومجاهد بن جبر وسليمان بن يسار قال فما هؤلاء؟ قلت موال . قال فمن فقهاء المدينة؟ قلت زيد بن أسلم ومحمد بن المنكدر ونافع بن أبي نجيح قال «فما هؤلاء؟ قلت : موال فتغير لونه ثم قال فمن افقه أهل قباء؟ قلت ربيعة الرأي وابن أبي الزناد قال فما هؤلاء؟ قلت من الموالي ، فأريد وجهه . ثم قال فمن فقيه اليمن؟ قلت طاووس وابنه وابن منبه ، قال فمن هؤلاء؟ قلت من الموالي : فانتفخت اوداجه وانتصب قاعداً ثم قال فمن كان فقيه خراسان؟ قلت عطاء بن عبد الله قال فمن كان عطاء هذا؟ قلت مولى . ثم قال فمن كان فقيه الكوفة قلت فوالله لولا خوفه لقلت الحكم بن عتبة وعمار بن أبي سليمان ولكن رأيت فيه الشر فقلت ابراهيم النخعي والشعبي . قال فما كانا؟ قلت عربيان . قال الله أكبر وسكن جأشه»(٥٠)

ومن البديهي فإن هؤلاء الموالي من الفقهاء وعلماء الدين تلقوا علومهم من إساتذتهم من العرب ، كما وأن الفضل في نبوغهم وتعمقهم في العلم يعود الى اسيادهم من العرب الذين أعطوهم كامل حريتهم في الدراسة والتبحر في المعرفة . من هنا نلاحظ رواية تاريخية تقول :

«لما مات العبادلة (عبد الله بن عباس وابن عمر وعبد الله بن الزبير عبد الله بن عمرو بن العاص صار الفقه في جميع البلدان الى الموالي)»(٥١)

وفي رواية اخرى أن سعيداً بن المسيب القرشي كان فقيه أهل المدينة غير مدافع قبل أن يظهر فيها زيد بن أسلم وغيره . ويذكر سعيد بن جبير مولى بني والبه وفقيه الكوفة أنه أخذ العلم من ابن عباس وأخذ الحسن البصري علمه من عمران بن حصين والنعمان بن بشير والمغيرة بن شعبة . وأخذ محمد بن سيرين علمه عن أبي هريرة وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وأنس بن مالك وغيرهم من علماء العرب . ولعل هذه الأمثلة نماذج قليلة تؤكد أن حملة العلم الاوائل هم من العرب الذين كانوا أساتذة الموالي

الذين نبغوا بعدهم ، هذا رغم أن نسبة كبيرة من العرب كانت مشغولة بأمور الجهاد والسياسة .(٥٢)

ولعلنا بعد ذلك نتساءل هل كان بإمكان الموالي أن ينبغوا ويبرزوا في العلم لولا العرب الذين أتاحوا لهم الفرصة ولولا الدولة التي لم تستعمل التمييز ضدهم ولولا المجتمع العربي الاسلامي الذي تبنى سياسة التمازج والمشاركة والوفاق؟ إن الفرد إبن بيئته وأن المولى الذي برز في ميادين الفكر والثقافة مدين في ذلك للبيئة العربية ذات القيم والمثل السمحاء ومدين للعرب الذين انبتوا في روحه وعقله شعلة الولاء والاخلاص للمجتمع الجديد والتطلع الى الثقافة العربية الاسلامية ومحبتها الى درجة الابداع فيها . إن الفضل في تميز سليمان بن يسار (مولى ميمونة الهلالية) ونافع (مولى عبد الله بن عمر) ومجاهد بين جبير (مولى قيس المخزومي) وعكرمة (مولى عبد الله بن العباس) وغيرهم كثير يعود الى مواليهم العرب الذين شجعوهم في طرق باب المعرفة وكانوا خير أساتذة لهم .

وهل يصل مجتمع ما مثل ما وصل المجتمع العربي الاسلامي في تبجيله للعلماء والفقهاء من الموالي حين يجلس والي العراق بنفسه في حلقة الحسن البصري يستمع الى علمه . والمعروف أن مجتمع البصرة خرج كله في تشييع الحسن البصري (المولى) الى مقره الأخير سنة ١٠٠ هـ . وقد استنكر مجتمع الكوفة قتل الحجاج الثقفي للفقيه سعيد بن جبير لأسباب سياسية حيث شارك في حركة مناهضة للأمويين سنة ٩٤ هـ . وفي وقت لاحق قال الفقيه أحمد بن حنبل العربي عن سعيد بن جبير المولى :«قتل الحجاج سعيد بن جبير وما على وجه الأرض أحد الا وهو يفتقر الى علمه» .

إن الفكرة التي فسرت أو فهمت خطئاً عن إبن خلدون من أن المجتمع العربي الاسلامي في القرون الاولى كان لا يزال مجتمعاً بدوياً ولذلك كان العلم من نصيب الموالي (العجم) ، وكذلك الفكرة التي تعزو نبوغ الموالي في العلوم الى احتقار العرب لهم وحرمانهم من المشاركة في الدولة والمجتمع مما دفعهم الى تلمس طريق الفكر والثقافة . . . هاتين الفكرتين لا أساس لهما من الصحة ولا يمكن تبريرهما بروايات ضعيفة وفردية تدل

على حالات شاذة . وقد أصاب الاستاذ أحمد أمين بيت القصيد وشخص الحالة أحسن تشخيص حين قال مفسراً تميز الموالي وبروزهم في المجتمع الاسلامي :

«إن الصحابة قد استكثروا من الموالي يستخدمونهم في بيوتهم وفي أعمالهم ، فإذا كان الصحابي تاجراً فمواليه وأعوانه في التجارة . وإذا كان عالماً كانت مواليه تلاميذه وأعوانه في العلم . ومتى كان عندهم حسن استعداد نبغوا فيه بحكم مخالطتهم لسادتهم في السر والعلن وملازمتهم لهم في الاقامة والسفر ودليلنا على ذلك نافع مولى عبد الله بن عمر فقد أخذ عنه أكثر علمه»(٥٣)

ويرد عبد العزيز الدوري على بداوة المجتمع العربي الاسلامي في العصر الاموي وما زعم من أن العلم والثقافة نهض بهما الموالي فيقول :(٥٤)

«إن هذا القول يعود إنتشاره الى كثرة تكراره لا إلى أساس تاريخي ، فالعصر الاموي كان عصر حركة ثقافية نشيطة . فيه بدأت العلوم الاجنبية تتسرب الى العرب . . أما العلوم الدينية من حديث وفقه وتفسير وما يتصل بها كالتاريخ فقد نهض بها العرب ، وكان جل القائمين بها منهم ولم يبدأ الموالي بالمساهمة بشكل ملموس الا بعد أن عربت الدواوين أي بعد أن تعربوا ثقافة ولغة .

ومن الغريب أن نشير الى ثقافة الفرس وتفوقهم مع أن دراسة تاريخهم توحي بأنهم لم يتفوقوا الا في التفكير الديني في العصر الساساني . وأما العلوم فقد بقوا فيها عيالاً على اليونان والهنود الى آخر دولتهم . . . إن علم الحديث والفقه والتفسير والتاريخ والعروض والقوافي فكلها عربية الأصل والمنشأ . وأما الشعر فقد كان الميدان فيه للعرب . . .»

أما في مجال الادارة والسياسة فقد أشرك الحكم العربي الاسلامي الموالي فيهما حسب خبرتهم ومقدرتهم ومدى تحملهم المسؤولية وإخلاصهم للدولة الجديدة . فالادارة في نظر الرسول ﷺ أمانة ومسؤولية لا يقدر عليها لا الا القوي الذي يتمتع بقابليات وصفات معينة ولهذا كان يحجبها عن الضعيف عربياً كان أو مولى . وبرر عمر بن

الخطاب ﷺ عزله لأحد عماله بقوله : «أريد رجلاً أقوى من رجل» .(٥٥)

ليس هناك في سياسة الدولة في صدر الإسلام مما يدل على تمايز بين العرب والموالي الذين كانوا من المقربين الى الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين ﷺ . وحين اتبع علي بن أبي طالب ﷺ سياسة التسوية في العطاء اعترض بعض العرب وطالبوه بتفضيل الاشراف من العرب على الموالي رفض ذلك قائلاً : «أتأمروني أن أطلب النصر بالجور» .(٥٦) بل أن عمر بن الخطاب ﷺ كان يرى سالماً مولى أبي حذيفة من أقوى المرشحين لمنصب الخلافة لو كان حياً . فقد قال عمر وهو على فراش الموت :

. . . ولو كان سالماً مولى أبي حذيفة حياً لاستخلفته وقلت لربي إن سألني سمعت نبيك يقول إن سالماً شديد الحب لله تعالى»(٥٧)

ولقد كانت المعاهدات التي عقدها العرب المسلمون مع أمراء المدن في بلاد فارس بعد أن أسلموا تقضي بإقرارهم في أعمالهم وسلطاتهم الادارية والمالية تحت إشراف السلطة العربية الاسلامية . وكانت الغالبية العظمى من موظفي الدواوين في العصر الاموي قبل التعريب وبعده من الموالي . وكان عبد الله بن دراج مولى معاوية على خراج مصر . وكان زياد بن أبيه والي العراق الاموي يعتمد على الموالي وقد زكاهم لمعاوية بن أبي سفيان لأنهم أنصر وأغفر وأشكر . وقد سار عبيد الله بن زياد سيرة أبيه في الاستعانة بالموالي وخاصة في جباية الخراج لأنهم - على حد قوله - أبصر بالجباية وأهون على المطالبة .

وكان صالح بن عبد الرحمن المولى صاحب ديوان الخراج في ولاية الحجاج الثقفي بالعراق ، واستمر كذلك في خلافة سليمان بن عبد الملك . وقد ولى عمر بن عبد العزيز ميمون بن مهران المولى على خراج الجزيرة الفراتية . وتولى ابنه عمرو بيت المال في حران ثم تولى الديوان .(٥٨)

إن نظرة سريعة الى روايات المؤرخين الرواد تؤكد أن معظم رؤساء الدواوين في العصر الاموي كانوا من الموالي ففي تاريخ خليفة بن خياط تلاحظ قائمة كبيرة منهم نقتطف منها الآتي :

أبو الزعيزعة	ديوان الرسائل	عهد عبد الملك بن مروان
سليمان بن سعد	ديوان الخراج والجند	عهد عبد الملك بن مروان والوليد وسليمان
جناح	ديوان الرسائل	عهد الوليد بن عبد الملك
عمرو بن الحارث	ديوان الخاتم	عهد الوليد بن عبد الملك
ليث بن رقية	ديوان الرسائل	عهد سليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز
نعيم بن أبي سلامة	ديوان الخاتم	عهد سليمان بن عبد الملك
عبد الله بن عمرو	ديوان بيت المال والرقيق والنفقات	عهد سليمان بن عبد الملك
سالم مولى سعيد	ديوان الرسائل	هشام بن عبد الملك
عبيد الله بن الحبحاب	ديوان الخراج والجند/والي افريقية والأندلس	هشام بن عبد الملك
سعيد بن عقبه	ديوان الخراج والجند (بعد ابن الحبحاب)	هشام بن عبد الملك
الربيع بن شابور	ديوان الخاتم	هشام بن عبد الملك
اصطخر ابو الزبير	ديوان الخاصة	هشام بن عبد الملك
عبد الحميد الكاتب	ديوان الرسائل	مروان بن محمد
أبو المهاجر	والي افريقية	معاوية بن أبي سفيان
طارق بن زياد	والي طنجه ومن قادة فتح الأندلس	الوليد بن عبد الملك
محمد بن زيد	والي افيريقية	سليمان بن عبد الملك
اسماعيل بن عبد الله	والي افريقية	عمر بن عبد الملك
يزيد بن أبي مسلم	والي افريقية	يزيد بن عبد الملك

الملاحظ فيما يتعلق بإفريقية بأن عهد معظم خلفاء بن أمية لم يكن يخلو من تعيين أمير من الموالي على ذلك الاقليم .

أما ظاهرة فرض الجزية على الموالي والتي إستغلها بعض المستشرقين وغيرهم في التعريض بالحكم العربي الاسلامي وتشويه صورته . فلا بد من التأكيد في هذا المجال أنها لم تكن سياسة دائمة للدولة بل كانت ظاهرة وقتية سببها ظروف مالية وأزمة سياسية صعبة . لقد كانت الدولة تمر بأزمة مالية وزادت الحركات المناهضة للدولة الطين بله . ولم يكن بمقدور الدولة أن تلبي كافة مطاليب المقاتلة في الديوان ولا أن تسد كافة نفقات الخدمات العامة وهي تنفق للقضاء على الحركات المعادية لها والتي انبثقت في أقاليم عديدة .

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن أخذ الجزية ممن أسلم لم تحصل خلال العصر الاموي الذي دام أكثر من تسعين سنة الا مرتين الاولى على عهد الحجاج الثقفي سنة ٨٢ هـ أي بعد أربعين سنة من بداية العصر الاموي ، والثانية في عهد اشرس السلمي في خراسان سنة ١١٠ هـ/٧٢٨م . وقد ألغيت المحاولتان الاولى في زمن عمر بن عبد العزيز والثانية على يد نصر بن سيار والي خراسان الجديد .

ولا بد لنا أن نتذكر بأن المحاولتين كانتا بإقتراح من عمال الخراج والدهاقين من الموالي ولم تكن مبادرة من الخليفة أو الوالي الاموي . إن السياسة المعتدلة التي اتبعتها الدولة الاموية مع سكان الاقاليم كان لها فضل كبير فيما ساد المجتمع في البداية من استقرار شهد به الموالي انفسهم حين امتدحوا واليهم زياد بن أبيه بقولهم :[٥٩] «ما رأينا أشبه بسيرة كسرى انوشروان من سير هذا العربي في اللين والمداراة» . ولكن هذه السياسة وما نتج عنها من إختلاط بين العرب والموالي وازدياد نشر الاسلام واللغة العربية في تلك الربوع كانت ضد مصالح الدهاقين الفرس الذين عملوا ما في وسعهم لإتساع الفجوة وازدياد التذمر . كما أنه لم تكن من مصلحة بعض الولاة والقادة العرب لأن سياسة كهذه تعجل بإستقرار العرب وامتهانهم الزراعة والتجارة وتركهم الجيش في وقت كانت الدولة بأمس الحاجة إليهم كمقاتلة . كما وأن إسلام العجم واستقرار العرب

يقلل من دخل الدولـة المـالي لأنه ينقص من الجزيـة والفيء والغنيمة .

وللسبب نفسـه وقف الدهاقون ومعهم البيروقراطية المدنية من الكتاب (الموالي) العـاملين في دواوين الدولة ضـد عـملية التـعريب رغم أن الدولة لم تقص الموالي من الدواوين لا قبل التعريب ولا بعده ،على العكس تماماً مما روج له المستشرقون ومن والاهم بأن التعريب كان «محاولة واضحة من الامويين لإقصاء الموالي عن تلك الوظائف التي لم يكن يصلح لها غير الأعاجم»!! لقد دفع مردانشاه بن فروخ الفارسي مائة ألف دينار الى صالح بن عبد الرحمن مولى تميم لكي يظهر عجزه للحجاج عن القيام بتعريب الديوان(٦٠) .

لقد كان الامراء المحليون والدهاقين مسؤولين - وحسب معاهدات الصلح - عن جباية الضرائب وتسليم المقدار المتفق عليه الى الوالي ، . فإذا ما انتشر الاسلام بين الاعاجم قل بطبيعة الحال دافعي الجزية . فالسبب المالي كان أحد أسباب وقوف الدهاقين ضد انتشار الاسلام وزيادة عدد الموالي . أما السبب الثاني فهو خوف الدهاقين على نفوذهم من الاضمحلال والتقلص ذلك أن سكان البلاد المفتوحة حين يصبحون موالي يرتبطون بالعرب برباط الولاء أو أن الدولة تغدو صاحبة السلطة وهي مسؤولة عن حمايتهم وبهذا يتضائل نفوذ الدهاقين والامراء . هذا ولا ننسى السبب الثالث وهو النزعة المتعالية لدى فئة من هؤلاء الدهاقين والامراء ومن تبعهم من الكتاب والموظفين الموالي والتي ظهرت بوادرها في أواخر العصر الاموي وعرفت بأسم «الشعوبية» .

إن رواية الطبري واضحة حين تضع المسؤولية على الدهاقين في إستحصال الجزية ممن أسلم من ضعفاء الفرس وفلاحيهم واعفاء النبلاء والمتنفذين والارستقراطية الفارسية منها سواء في ذلك اسلموا أم بقوا على ديانتهم . إن رواية الطبري التي تقول «وأخذوا [الدهاقين] ضريبة الرأس ممن أسلم من الضعفاء»(٦١) تعني بقاء الحال على ما كان عليه أيام الساسانيين ولهذا حين حاول نصر بن سيار اصلاح الوضع المالي بتطبيق مبادىء الاسلام وجد أن هناك ثمانين ألفاً من المجوس لا يدفعون الجزية وثلاثين ألفاً من المسلمين (الموالي) يدفعونها رغم إسلامهم . كان ذلك بتدبير الدهاقين المسؤولين عن الجباية .

ثم لماذا هذا التركيز على مشكلة الموالي ، فالعرب أيضاً وخلال فترات الازمة التي مرت بها الدولة الاموية قد قاسوا من سياسة التقشف والعجز المالي . فعرب خراسان وغيرها من الاقاليم الذين فضلوا حياة الاستقرار والعمل في الزراعة والتجارة والحرف على الحياة العسكرية حرموا من العطاء ومن الامتيازات الاخرى التي تمنحها الدولة للمقاتلة لحاجتها الماسة اليهم .

وإذا كان الحجاج الثقفي قد منع الهجرة من الريف الى المدن و أعاد سكان القرى (الموالي) الى قراهم كإجراء لإعادة إنعاش الاقتصاد بالزراعة واستصلاح الاراضي وشق الأنهر فإنه سار في الاتجاه الصحيح من أجل إزدهار الاقتصاد العراقي . ثم لماذا يبدو الحجاج الثقفي ظالماً - في نظر هؤلاء المستشرقين ومن تبعهم حين يتعامل مع الموالي ولا يبدو كذلك - في نظر الفئة نفسها - حين يتعامل مع العرب؟!! فلئن كان الحجاج الثقفي قد أجبر فئة من الموالي على ترك البصرة والعودة الى قراهم حيث الأرض التي هي أولى بهم . فإنه أجبر فئة من أهل العراق من العرب على ترك الحجاز والعودة الى وطنهم . تشير رواية تاريخية في الطبري(٦٢) أن عمر بن عبد العزيز ظل والياً على الحجاز حتى سنة ٩٤ هـ/٧١٢م حين عزله الوليد بن عبد الملك بتأثير الحجاج الثقفي لأنه اوى فئة من أهل العراق العرب لجأت اليه ، وأجبر العراقيين على العودة الى العراق .

إن ما أشرنا اليه حول السياسة الضرائبية الاموية وما يورده مؤرخونا الرواد من روايات عنها تؤكد أنها لم تكن سياسة مقصودة لإستنزاف الموالي دون العرب أو لإضعاف اقتصاد الاقاليم المفتوحة كما يرى بعض المستشرقين ، بل أن ما فرض من ضرائب إضافية كان بسبب العجز المالي ولفترة استثنائية ومحدودة .

إن ظاهرة جديدة تلفت النظر خلال العصر الاموي وهي نشوء الفرق والاحزاب والحركات الدينية السياسية على اختلاف انواعها ، ودخول الموالي بأعداد تجلب الانتباه الى بعض هذه الفرق والحركات ، بل أن زعماء الاحزاب العرب كانوا هم الذين يشجعون الموالي وينظمونهم للدخول في تلك الاحزاب لأسباب عديدة يتعلق بعضها بطموحات شخصية وتطلعات سياسية . ولكن مهما كانت نسبة اشتراك الموالي في هذه الحركات فإن دورهم فيها بقي ضعيفاً بالنسبة لدور العرب الحاسم ، كما وأن الموالي شاركوا فيها

كحلفاء (مرتبطين بولاء الحلف أو العتق) ولم يكن الموالي في تلك الفترة التاريخية عنصراً مقاتلاً يعتمد عليه .

وعلى النطاق السياسي وفي مجال الحركات الدينية - السياسية شكل قسم من الموالي عبئاً إضافياً على الدولة الاموية . وأن لم يكن ذلك العبىء قد وصل الى درجة الخطر الذي يهدد كيان الدولة - خاصة وأننا لا نجد ثورة خالصة للموالي وحدهم تستحق الذكر وإنما كانوا ، كما أشرنا ، يحاربون الى جانب أسيادهم من العرب - إلا أنهم كانوا على أية حال مصدراً للقلاقل والفتن والاضطرابات كلفت الدولة كثيراً من الجهد والمال والوقت . لقد ظهر دور الموالي - ونحن نقصد فئات منهم وليس كلهم - الهدام في العصر الاموي في محاور عديدة نذكر منها محور الغلو (التطرف في الدين) ومحور الشعوبية ومحود الحركات ذات البعد الديني السياسي .

فقد كانت فئات من الموالي على رأس حركات الغلو في العصر الاموي[٦٣] وكانوا يظهرون خلاف ما يبطنون وينادون بأراء بعيدة عن الاسلام وقيم المجتمع العربي الاسلامي وهدفهم النهائي هدم الدولة وافساد المجتمع . ومن زعماء حركات الغلو المنحرفة عن الدين : بيان بن سمعان مولى تميم الذي ظهر بالكوفة في ولاية خالد القسري والمغيرة بن سعيد مولى بني عجل وظهر في العهد نفسه . وكيسان مولى المختار الثقفي وصاحب شرطته بالكوفة وظهر في خلافة عبد الملك بن مروان . أما الشعوبية[٦٤] وهي نزعة أعجمية معادية لقيم العروبة وتعاليم الاسلام رغم تبرقعها بشعارات إسلامية فقد كان الموالي الفرس خاصة رأس الحربة فيها . وقد ضمت فئات من كتاب الدواوين والدهاقين والرعاع ولم تكن نزعة أدبية محدودة ولم يكن هدفها المطالبة بالمساواة بين العرب والموالي كما يحلو لبعض المستشرقين ومن والاهم من مؤرخينا تصويرنا بل كانت نزعة عنصرية تحقد على العرب وتنكر دورهم التاريخي وإسهاماتهم الحضارية وتحاول استبدال القيم والنظم العربية الاسلامية بنظم فارسية ساسانية . وقد بدأت بوادر هذه الحركة في العصر الاموي . ويرى محمد النجار :

«إن الشعوبية كنزعة مستقرة في نفوس الاعاجم أو في نفوس غالبيتهم كانت موجودة منذ ابتدأ الفتح الاسلامي لبلادهم . ويمكننا أن نقول أن مقتل الخليفة عمر بن

الخطاب كان أثراً من آثار هذه الشعوبية الكامنة في نفوس هؤلاء الاعاجم ، كما كانت كل الحركات التي يؤازرها الموالي في سبيل القضاء على الدولة الاموية ترتكز أساساً من تلك الشعوبية»[٦٥]

إلا أن الشعوبية وهي في بداياتها لم تؤثر في المجتمع الاموي ، كما وأن الدولة لم تأبه بها ولم تشعر بخطرها فإن كل ما فعله الخليفة هشام بن عبد الملك حين دخل عليه الشاعر الشعوبي اسماعيل بن يسار (مولى بني تميم) وافتخر بالفرس على العرب أن أمر بإبعاده من الشام الى الحجاز. وكان هناك شعراء آخرون يفتخرون بالفرس في المحافل والاسواق مثل يزيد بن ضبة (مولى ثقيف) دون أن تمسّهم الدولة الاموية بسوء .[٦٦]

أما دور الموالي في الحركات السياسية أو الدينية - السياسية فالذي يلاحظ مشاركتهم في الحركات المناهضة للأمويين كلما فسح لهم زعماء هذه الحركات المجال . والواقع أن الزعامات العربية المناهضة للأويين استغلت الموالى وكسبتهم ونظمتهم من أجل زيادة عدد انصارها ومؤيديها ، كما وأن الموالي من جهتهم إستغلوا هذه الحركات وانضموا اليها وتبنوا شعاراتها ولكن هدفهم الحقيقي هو إضعاف العرب وهدم الدولة . لقد شارك الموالي في الحركة الزبيرية ثم تخلوا عنها وشاركوا في بعض حركات الخوارج إلا أن مشاركتهم الواضحة كانت في ثلاث حركات وقعت بالعراق وبلاد فارس وهي حركة المختار الثقفي سنة ٦٦ هـ/٦٨٥م وحركة عبد الرحمن بن الأشعث الكندي سنة ٨١ هـ/٧٠٠م وحركة عبد الله بن معاوية الطالبي سنة ١٢٧ هـ/٧٤٤م .

إن الاستشراق ومن تبعه من الباحثين المسلمين يربط بين هذه الحركات العربية وبين ما يسمونه «محاولة جديدة للموالي للمطالبة بحقوقهم» أو محاولة الموالي الخروج على الحجاج الثقفي الذي فرض عليهم من الالتزامات المالية والقيود الاجتماعية ما جعلهم احط من العرب علهم ينالوا الثمرة المرجوة من اسلامهم»[٦٧] . ولكن وقائع التاريخ تشير الى الدور الضعيف للموالي في هذه الحركات رغم أن نسبتهم العددية لم تكن ضئيلة ذلك لأنهم لم يكونوا قوة مقاتلة ضاربة يعتمد عليها وليس لهم صبر ومطاولة على القتال . وبمعنى آخر فإن زيادة تأييد الموالي لهذه الحركات العربية قلل الى حد كبير من

فرص نجاحها . ولعل زعماء هذه الحركات كانوا أول من يدرك ذلك ولكنهم يريدون استغلال كل الفئات والعناصر من أجل انجاح حركتهم . وفي رواية تاريخية للطبري ما يدل على تلاعب زعيم أحد هذه الحركات بعواطف كل من العرب والموالي لكسب التأييد لحركته ، والأهم من هذا ما توضحه هذه الرواية من كره من جانب بعض الموالي تجاه العرب .

تقول الرواية :(٦٨) حين رأى كيسان أبو عمرة المختار الثقفي وقد أقبل بوجهه على الاشراف العرب يحدثهم ويستمع إليهم تشاور مع أصحابه من الموالي فرآه المختار واستدعاه وسأله عن حاجة القوم (الموالي) فقال له : شق عليهم صرفك وجهك عنهم الى العرب . فقال المختار :

«قل لهم لا يشقن ذلك عليكم فأنتم مني وأنا منكم . ثم قرأ «إنا من المجرمين لمنتقمون» فما هو الا أن سمعها الموالي منه حتى قالوا : ابشروا كأنكم والله به قد قتلهم» .

إن الحصيلة التي نخرج بها عن الفترة الاموية هي إن ما حدث من منافسة واحتكاك ومن مشاركة وتعاون كان اما طبيعياً حدث ويحدث في أي مجتمع من المجتمعات . وقد حدث بين العرب أنفسهم قبل أن يحدث بين العرب والموالي . وإن الضجة التي عرفت بـ «مشكلة الموالي» والتي إفتعلها بعض المستشرقين لم تكن أكثر من «زوبعة في فنجان» غرضها تشويه صورة العصر الاموي .

ونختم كلامنا بقول أحد الباحثين الهنود الشيخ شبلي النعماني حيث يقول منتقداً الاراء التي وردت في (تاريخ التمدن الاسلامي) :

«ويظهر مما مر عليك أن الموالي كانوا أيام بني أمية بأعلى محل من الشرف والمكانة . . . فهل يصح قول المؤلف بعد ذلك أن الموالي وابناء الاماء كانوا في عصر بني أمية مرذولين ساقطين يزدرى بهم ولا يقام لهم وزن»(٦٩)

والواقع أن نظرة أكثر اعتدالاً وانصافاً نجدها في كتابات بعض المستشرقين عن العصر الاموي مثل برنارد لويس ومونتكمري وات وبوزورث ودانيال دينت ، وكذلك في بحوث ايرا لابيدس ومايكل موروني وفريد دونر الاحدث نسبياً .(٧٠)

هوامش الفصل الرابع

١ . عمر فاخوري ، أراء غربية في مسائل شرقية ص ١٠٤ .

٢ . المصدر السابق ، ١٤٢ .

٣ . لوبون ، روح الجماعات ، ٩٩ .

٤ . ولهاوزن ، الدولة العربية ، ٥٩ .

٥ . أضواء على التاريخ الاسلامي ، ٢٠٣ .

٦ . حول الموضوع راجع : محمد كرد علي ، مميزات بني أمية . - محمد عبد الملك الزيات ، مزاعم المؤرخين العباسيين في وصف شره الامويين ، المشرق ، ١٩٤٨ ص ١٦١ فما بعد .

راجع نقد رفيق العظم (مجلة الهلال ، نوفمبر ١٩٠٥) وشبلي النعماني (مجلة المنار ، مجلد ١٥,١٩١٢) لما أورده جرجي زيدان عن الامويين .

٧ . راجع مقدمة عبد الهادي أبو ريدة لترجمة كتاب ولهاوزن . - كذلك رأي وات في كتابه (محمد في مكة) ص ٢٤٢ ودرمنغهم في (حياة محمد) ص ٨ .

٨ . الدولة العربية ، ٦٦ - ٦٧ .

٩ . تاريخ الشعوب الاسلامية ١٣٢ .

١٠ . قارن بين جولد تسيهر في (دراسات اسلامية) مترجم من الالمانية للانكليزية من جهة وبين جب في «دراسات في حضارة الاسلام» (مقالة الشعوبية) ومحمد الطيب النجار (الموالي في العصر الاموي) وجمال جودت ، الموالي في صدر الاسلام ، عمان - الاردن ، من جهة ثانية .

١١ . فاروق عمر فوزي ، دور الموالي ومركزهم في المجتمع الاسلامي ، مصدر سابق ، ١٩٨٩ ، بغداد ،

١٢ . هو أبو بكر محمد بن مسلم بن عبد الله بن شهاب بن عبد الله بن الحارث بن زهرة ابن كلاب القرشي الزهري المدني . تلقى العلم عن بعض الصحابة كإبن عمر وأنس

ابن مالك وكبار التابعين ، كان إماماً في الحديث ، ويعد أول من دون الحديث ، وأحد أكابر الحفاظ والفقهاء ، كتب عمر بن عبد العزيز الى عماله «عليكم بابن شهاب فإنكم لا تجدون أحداً أعلم بالسنة الماضية منه» توفي عام ١٢٤ هـ انظر (تهذيب التهذيب ٤٤٥/٩ ، حلية الاولياء ، ٣٦٠/٣ تذكرة الحفاظ ١٠٨/١) .

١٣ . هو عطاء بن أسلم بن صفوان ، القرشي ولاء ، ولد في اليمن ونشأ بمكة وتوفي فيها عام ١١٤ هـ ، تلقى العلم عن كثير من الصحابة منهم السيدة عائشة وابن عباس وابن عمر ومعاوية وأم سلمة انتهت اليه الفتوى في مكة ، قال ابن عباس تجتمعون اليّ يا أهل مكة وعندكم عطاء ، وقال عبد الله بن ابراهيم بن عمر بن كيسان عن أبيه اذكر في زمن بني أمية صائحاً يصيح «لا يفتي الناس الا عطاء» .
انظر : «تهذيب التهذيب ١٩٩/٧ حلية الاولياء ٣١٠/٣ ، ميزان الاعتدال ٧٠/٣ تذكرة الحفاظ ٩٨/١ الاعلام ٢٩/٥»

١٤ . هو طاوس بن كيسان الخولاني الهمداني بالولاء - أبو عبد الرحمن حج اربعين مرة وتوفي حاجاً بالمزدلفة سنة ١٠٦ هـ وصلى عليه الخليفة هشام بن عبد الملك ، وحمل جنازته عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب .
انظر «تهذيب التهذيب ٨/٥ ، حلية الأولياء ٣/٤ ، تذكرة الحفاظ ٩٠/٠» .

١٥ . هو يزيد بن سويد الازدي باولاء ، وكان مفتي أهل مصر في زمانه ، وهو أول من اظهر العلم بمصر قال العجلي عنه مصري تابعي ثقة ، وقال الليث : يزيد عالمنا وسيدنا ، كان نوبياً أسود توفي عام ١٢٨ هـ .
انظر - تهذيب التهذيب ٣١٨/١١ - تذكرة الحفاظ ١٢٩/١ الاعلام ٢٣٦/٩ .

١٦ . هو مكحول بن أبي مسلم شهراب بن شاذل - أبو عبد الله - الهذلي ولاء ، ولد بكابل وترعرع فيها وسبي وصار مولى لإمرأة من هذيل فاعتقته ونسب إليها ، قال : طفت الأرض كلها في طلب العلم . ومن أخباره عن ابن جابر قال أقبل يزيد بن عبد الملك بن مروان الى مكحول وأصحابه فلما رأيناه هممنا بالتوسعة له فقال مكحول : مكانكم دعوه يجلس حيث أدرك يتعلم التواضع» توفي عام ١١٢ أو ١١٣ هـ ينظر : تهذيب التهذيب ٢٩١/١٠ حلية الاولياء ١٧٩/٥ تذكرة الحفاظ ١٠٧/١ .

١٧ . هو ميمون بن مهران الجزري الرقي - أبو أيوب - كان مولى لا مرأة بالكوفة فاعتقته فنشأ بها ثم إرتحل الى الرقة - كان عالم الجزيرة وسيدها - استعمله عمر بن عبد العزيز على خراجها وقضائها - وكان على مقدمة الجند الشامي مع معاوية بن هشام يبن عبد الملك لما عبر البحر غازياً الى قبرص عام ١٠٨ هـ ، أسند عن عبد الله بن عمرو وابن عباس والزبير وام الدرداء وغيرهم ، يعد في الطبقة الاولى من التابعين قال عنه الامام أحمد ثقة أما ولادته فكانت عام ٣٧ هـ ووفاته عام ١١٧ هـ .

ينظر : «تهذيب التهذيب ٣٩٠/١٠ حلية الاولياء ٨٢/٤ تذكرة الحفاظ ٩٨/١ .

١٨ . الضحاك بن مزاحم البلخي الخراساني - أبو القاسم - كان مؤدباً للأطفال فقال كان في مكتبه ثلاثة الاف صبي وكان يطوف عليهم على حمار - قال عبد الله بن أحمد سمعت أبي يقول الضحاك بن مزاحم ثقة مأمون - وكان يوصف بالمفسر .

انظر «ميزان الاعتدال ٦٢٥/٢ - ٣٢٦ الاعلام ٣١٠/٣ .

١٩ . الحسن بن يسار البصري ولد في المدينة وشب في كنف علي بن أبي طالب كان أبوه من ميسان مولى لبعض الانصار ، وهو تابعي تلقى العلم عن الصحابة وكان امام أهل البصرة وحبر الامة في زمنه ، استكتبه الربيع بن زياد والى خراسان في عهد معاوية ، عظمت هيبته في القلوب فكان يدخل على الولاة فيأمرهم وينهاهم ، لا يخاف في الحق لومة لائم توفي في البصرة وعمره ٨٩ وتوفي سنة ١١٠ هـ وقد خرج لتشيعه أهل البصرة حتى ان الصلاة (صلاة العصر) عطلت لاول مرة في مسجد البصرة «ينظر ميزان الاعتدال ج١ ص ٥٢٧ . الاعلام ج٢ ص ٢٤٢ .

٢٠ . ابراهيم بن يزيد بن قيس بن الاسود - أبو عمران النخعي من مذبح ، كان من أكابر التابعين صلاحاً وصدقاً ورواية وحفظاً للحديث . لم يلق أحداً من الصحابة ومات عام ٩٦ هـ ينظر (تهذيب التهذيب ١٧٧/١ تذكرة الحفاظ ٧٣/١)

٢١ . حارث سليمان الضاري ، الامام الزهري واثره في السنة ، ٤١٦ . - وقد وقعت محادثه مشابهة مع عيسى بن موسى ولي عهد المنصور وواليه على الكوفة .

٢٢ . الدولة العربية ، ١٢٨ .

٢٣ . بروكلمان ، ١٥٩ .

٢٤ . الدولة العربية ٢٣٧ ترجمة العش .

٢٥ . معاوية بن أبي سفيان في الميزان ، ١٧٤ .

٢٦ . اضواء على التاريخ الاسلامي ، ٢١٤ - ٢١٥ . - راجع كذلك المقريزي في (النزاع والتخاصم ما بين بين أمية وبني هاشم) ، القاهرة ، د . ت .

٢٧ . Watt, The conception of charismatic community in Islam, 1960.

جولد تسيهر ، العقيدة والشريعة ، ٢٤٩ .

٢٨ . مقالـة في تاريـخ الاسـلام (بالفرنسية) مقتبس عن الدولـة العربيـة وسقوطها ص ٢٤٠ .

٢٩ . Friedlaender, The Heterodoxies.., P. 100

جولدزيهر ، العقيدة والشربعة ، ٢١٥ .

٣٠ . Lewis, The Origins of Islamialism, 1940

Ivanov, The Rise of the Fatimids, 1942.

de Sacy, Expose de la Religion des Druzes, 1838.

٣١ . de Goeje, Memoire sur les carmathes Leiden, 1892.

رينيه ديسان ، تاريخ النصيرية وديانتهم ، ١٩٠٠ .

رودولف شتروتمان ، تاريخ الفرق المبتدعة في الاسلام ١٩٣٨ .

ــــ ، رد الدروز على هجوم النصيرية ١٩٣٩ .

ــــ ، عدة مقالات عن فرق شيعية في (1) E.I.

Stern, Hetedodox Ismailism, B.S.O.A.S., 1955.

Tritton, Muslim theolegy, 1947.

٣٢ . العقيدة والشريعة ، ١٩٠ .- تاريخ الشعوب الاسلامية ، ج١ ص ١٠٠ . -

Brunnow, Die charicheten unter den eresten Ommayyaden, Leiden, P. 18

. Muller, Islam in Morgen und Abendlande, vol. 1, P. 325

Watt, Islamic Philosphy and Theology, P. 21. - Idem, Free will and predestination in early Islam, P. 35

ولهاوزن ، الخوارج والشيعة ، ٣٦ . - فان فلوتن ، السيادة العربية ، ٦٩ .

٣٣ . راجع هذه الاراء في مقالة نلينو ، بحوث في المعتزلة ضمن كتاب بدوي ، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية .

٣٤ . عن هذه الآراء ومناقشتها راجع : عرفان عبد الحميد ،نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ، بيروت ١٩٧٤ .

٣٥ . راجع مثلاً : فون كريمر ، تاريخ الاسلام الثقافي ، (بالألمانية) ، كلكتا ، ١٩٥٠ ، ص ٧٨ فما بعد .

جولد تسيهر ، مقالة الشعوبية ، ضمن كتابه (دراسات اسلامية) الترجمة الانكليزية .

فان فلوتن ، السيادة العربية والشيعة الاسرائيليات ، الترجمة العربية ، ص ٢١ ، ٣٥ فما بعد .

براون ، تاريخ الادب الفارسي ، (بالانكليزية) ،لندن ١٩٥٩ ، ص ٢٣٢ - ٢٤٠ .

بروكلمان ، تاريخ الشعوب الاسلاميةو بيروت ، ١٩٦٨ ، الطبعة الخامسة ، ص ١٣٢ .

٣٦ . راجع على سبيل المثال الا الحصر :

جرجي زيدان ، تاريخ التمدن الاسلامي ،ج٢ ص ٢١ .ج٤ ص ٥٨ - ٦١ .

فيليب حتي ، تاريخ العرب ،ج٢ ص ٢٩٩ - ٣٠٠ . - وقارن ردود الفعل من بعض الباحثين في كتاب محمد رشيد رضا ، انتقاد تاريخ التمدن الاسلامي ، القاهرة ، ١٩١٢م .

٣٧ . عبد العزيز الدوري : مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، ص ٤٢ . نفس المؤلف ، نشوء الاصناف والحرف في الاسلام ، ص ١٤٢ ، ١٤٤ .

٣٨ . شكري فيصل ، المجتمعات الاسلامية ، ص ٣١ .

٣٩ . تحفل كتب التاريخ وكذلك دواوين الشعر بأمثال هذه المناقب والمثالب بين العرب أنفسهم .

راجع : ديوان جرير وديوان الفرزدق وكتاب الأغاني للأصفهاني .

٤٠ . ابن عبد ربه الاندلسي ، العقد الفريد ، ج٢ ص ٢٦٠ . - كذلك جولد تسيهر ،دراسات اسلامية (فصل العرب والعجم) بالانكليزية .

٤١ . المبرد ، الكامل ، ج٢ ، ٥٤ .

٤٢ . نجدة خماش ، الادارة في العصر الاموي ، ص ٣٤٥ .

٤٣ . ابن عبد ربه ، المصدر السابق ج٤ ،ص ٤٠٠ .

٤٤ . الباذري ، أنساب ، ج٥ ، ص ١٦٥ ، ٢٦٧ .

٤٥ . نجدة خماش ، المصدر السابق ، ص ٣٤٤ .

٤٦ . راجع التفاصيل في : فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية ، طبعة جديدة ، بغداد ، ١٩٨٧ .

٤٧ . لعل ما يسند هذا الرأي في فترة صدر الاسلام حيث لا يزال الأعاجم في مرحلة تعلم اللغة العربية والتفقه في الدين وهي عملية تدريجية وأخذت زمناً ليس بالقصير . أن ما يسند ذلك هو قول منسوب الى الرسول ﷺ مفاده : «الكفر في العجمة» ذلك أن بعض هؤلاء الاعاجم حينما يشكل عليهم المعنى وهم لا يعرفون العربية جيداً يؤولونه كما يشاؤون وأحياناً بالنسبة الى فئات مغالية منهم - حسب مقاصدهم السياسية وأهدافهم لإفساد الدين . راجع : الطبري ، تاريخ ، ج٤ ص ٢٤٥ . - الجامع الكبير ، (خاصة باب الإيمان) ومن هنا فإن معرفة العربية تعد لدى العلماء من الايمان وضرورة لازمة لفهم الاسلام فهماً صحيحاً .

(راجع : اين تيميه ، وابن خلدون مثلاً) .

٤٨ . الاصفهاني ، الاغاني ، ج١٧ ص ٢١٥ . - الدميري ، حياة الحيوان ، ١ ، ص ٢٦ .- ابن خلكان وفيات العيان ج١ ص ٢٢٤ .

٤٩ . البلاذري ، أنساب ج٤ ص ٣٩ . - ابن قتيبه ، عيون الاخبار ، ج١ ص ٦٢ . - ابن خلكان ، ج١ ص ٢٠٥ ، ٣٦٥ راجع كذلك طبقات ابن سعد ج٦ ص ١٧٨ . - ابن عساكر ، تاريخ دمشق ،ج٤ ص ٧٩ .

٥٠ . العقد الفريد ، ج٢ ص ٦٤ .

٥١ . ياقوت الحموي ، معجم البلدان (مادة خراسان) .

٥٢ . حول هذه النماذج وغيرها راجع : كتب الطبقات والتراجم .

٥٣ . أحمد أمين ، فجر الاسلام ، ص ١٩١ .

٥٤ . عبد العزيز الدوري ، مقدمة في تاريخ صدر الاسلام ، ص ٨٨ .

٥٥ . راجع : فاروق عمر ، النظم الاسلامية ، العين ، ١٩٨٣ ، ص ٦٩ .

٥٦ . العقد الفريد ، ج٢ ص ٦١ . - ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج٧ ص ٧٠ . - شرح نهج البلاغة ، ج١ ص ١٨٢ .

٥٧ . ابن الجوزي ، تاريخ عمر بن الخطاب . مطبعة التوفيق ، ١٦٤ .

٥٨ . حول هذه الروايات وغيرها راجع : نجدة خماش ، المصدر السابق ، (الفصل السادس) .

٥٩ . الطبري ، تاريخ ، ج٥ ص ١٣٧ .

٦٠ . البلاذري ، فتوح البلدان ، ١٩٨ .

٦١ . الطبري ، ج٧ ص ٥٦ .

٦٢ . الطبري ، ج٦ ص ٩٤ .

٦٣ . حول تفاصيل هذه الحركات راجع عبد الله سلوم السامرائي ، الغلو والفرق الغالية ، بغداد ، ١٩٧٨ .

٦٤ . فاروق عمر ، مباحث في الحركة الشعوبية ، بغداد ، ١٩٨٦ .

٦٥ . النجار ، المصدر السابق ، ص ١٠١ .

٦٦ . الاصفهاني ، الاغاني ، ج٤ ص ١٢٤ ، ج٦ ص ١٤١ . - جولد تسيهر ، دراسات اسلامية (فصل الشعوبية) بالانكليزية .

٦٧ . فان فلوتن ، السيادة العربية ، صس ٤١ . - براون ، تاريخ فارس الادبي ص ٢٣٤ . قارن ولهاوزن ص ١٥٢ .

٦٨ . الطبري ، ج٧ ص ١٠٩ .

٦٩ . رشيد رضا ، انتقاد تاريخ التمدن الاسلامي ، ص ١٣ فما بعد .

الفصــل الخامــس

الاستشراق وتاريخ العصر العباسي

مقدمـــة:

منذ أن تأسس قسم للغة العربية في College de France بباريس سنة ١٥٣٩ وفي ليدن بهولندا في ١٦١٣ ثم تبعتهما انكلترا بإنشاء كرسيين للعربية في كمبردج واكسفورد في بدايات القرن السابع عشر كذلك ، بدأت الدراسات الاستشراقية تأخذ مساراً اكثر انتظاماً وتنسيقاً من ذي قبل .

ومع أن الاستشراق باعتباره نشاطاً فكرياً يبتغي التعامل مع الشرق ودراسته وتحليل مظاهره وإصدار البحوث والتقارير عنه بدأ منذوقت مبكر من عصر النهضة الأوربية إلا أنه لم يتبلور إلاّ في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي . . والمعروف أن اهتمام الغرب بالشرق يعود الى عهد أبعد من ذلك بكثير ، وربما يرجع إلى خبرات وتجارب واتصالات قديمة تبدأ مع بدايات الألف الثانية من التاريخ الميلادي . وقد اتخذ هذا الاهتمام اشكالاً مختلفة من العلاقات التجارية والدينية والحربية والحضارية . وقد ظلّت هذه التجارب والخبرات متأصلة وفاعلة في العقل الأوربي بحيث كوّنت قيماً ومثلاً وأحكاماً ومصطلحات ومناهج بحيث لا تزال تعمل عملها ، عن قصد أو أحياناً دون قصد ، في التأثير في تحليلات المستشرقين وكتاباتهم عن الشرق حتى يومنا هذا .

من هنا تأتي أهمية دراسة الاستشراق باعتبارها كشفاً لطبيعة العلاقات المعقدة والمتشابكة بين الغرب والشرق خلال العصور الوسيطة والحديثة وحتى الوقت الحاضر ، ثم أو دراسته توضح الظروف والملابسات والعوامل المادية والروحية والمصالح التي تتحكم في طبيعة الصلات بين الغرب والشرق ، والتي كونت مواقف معينة أو أثرت بطريقة أو أخرى في بلورة واستنتاجات غربية حول الشرق عامة والوطن العربي خاصة .

إن الباحث المتتبع للمراحل التي مر بها الاستشراق ولآراء المستشرقين وفرضياتهم لا يجد في الواقع فروقاً جوهرية بينها فقد كانت مواقف فئة المستشرقين في طبيعتها وأهدافها واحدة لا تتغير . إن هدف العديد ممن ارتبط بمؤسسة الاستشراق - مع ادركنا لوجود نخبة من المستشرقين المنصفين - منذ أن كانوا مرتبطين بالتبشير وحتى وقتنا

الحاضر حين كوّنوا صلات وثيقة بالمؤسسات السياسية الأوربية وبدوائر الاستعمار – هو طمس المعالم الرئيسية لشخصية الانسان العربي والمسلم من خلال تجريده من كل قدرة على الابداع متوسلين بشتى الأسلحة العرقية والدينية واللغوية وغيرها ، والبرهان على أن الحضارة العربية الاسلامية لم تقدم للإنسانية إلا الشيء اليسير جداً . .بل إن الحكم العربي الإسلامي وما أبدعه من حضارة لم يكن أكثر من خطأ عابر في مجرى التاريخ . ولهذا يعترف بعض المنصفين من المستشرقين أنفسهم بأنه :

«رغم الجهد العلمي المبذول فإن آثار الموقف الجافي للحقيقة والذي ولدته كتابات العصور الوسطى في أوربا لا زالت قائمة فالبحوث الموضوعية لم تقدر على اجتثاثها كلياً بعد»[١] .

ويرى مستشرق آخر :

«رغم المحاولات الجدية المخلصة التي بذلها بعض الباحثين في العصور الحديثة للتحرر من المواقف التقليدية للكتاب المسيحيين من الإسلام فإنهم لم يتمكنوا أن يتجردوا كلياً عنها كما قد يتوهمون»[٢]

ويؤكد مستشرق آخر معاصر بأن آثار التعصب الديني لا تزال ظاهرة في النصف الثاني من القرن العشرين في مؤلفات عدد من المستشرقين ومستترة في الغالب وراء الحواشي والهوامش المرصوصة بالمصادر والمراجع في الأبحاث[٣] .

وهكذا وبالرغم من تطور الدراسات الاستشراقية الخاصة بتاريخ الاسلام وتراثه الحضاري تطوراً ملحوظاً خلال القرن الحالي فإن هذه الدراسات في غالبيتها لا تزال متسمة بالعمومية والنظرة الأحادية ذا البعد الواحد ومتأثرة بأحكام تعسفية مسبقة متحيزة . فليس هناك ثمة فائدة مرجوة من كتابة البحوث المطولة وتطعيمها بالحواشي المرصوصة بالعديد من المصادر دون أن يكون لتلك البحوث قيمتها المتوخاة في رسم صورة أقرب ما تكون إلى الحقيقة وواقع الحياة في الفترة موضوعة البحث . ولكن أنى يتأتى ذلك لمستشرق تقيد منهجه وأسلوب عمله وانتقاءه للروايات التاريخية وبالتالي

استنتاجاته «مؤسسة» نافذة وقوية ذات معايير ثابتة مثل «مؤسسة» الاستشراق؟!! إذا جاز لنا إستخدام مؤسسة للدلالة على الاستشراق كما يرى بعض الباحثين المحدثين .

إن المشكلة التي تواجهنا حين نحاول البحث في طبيعة الاستشراق وأهدافه مشكلة ليست يسيرة . فهناك جملة ظروف وعوامل تتحكم في عمل المستشرق وبالتالي في تحليلاته وفي الأنموذجات السياسية والحضارية التي يعالجها من تاريخ العروبة والاسلام . فالنصوص أو الوثائق التاريخية التي يجمعها المستشرق لكي يقدم صورة تاريخية لظاهرة معينة أو حدث ما قد تكون قليلة أو مقتضبة إلى حد الاخلال أو محرفة لغوياً ، أو أن كفاءة المستشرق اللغوية أو خبراته ومعلوماته عن الشرق أو منهجيته لا تؤهله لرسم الصورة المرضية علمياً وموضوعياً . ولكي يسد المستشرق هذه الثغرات قد يعمد إلى الاستنتاج المنطقي وهنا قد يحمل النصوص التي لديه أكثر من طاقتها . وفي الاستنتاج تعمل عواطف المستشرق الدينية ونزعاته العرقية وولاءاته السياسية وارتباطاته المصلحية بالمؤسسات الرسمية عملها في معالجته لموضوع البحث . والواقع أن نسبة عالية مما استنتجه بعض المستشرقين لم يعد يدخل في باب الاستنتاج المنطقي المسموح به علمياً وموضوعياً .

إن التحيز والنظرة الأحادية غير الشمولية التي تكون ناتجة عن ظروف المستشرق البيئية أو جذوره الثقافية أو عواطفه الدينية وميوله السياسية ونزعاته العرقية (العنصرية) أو اتجاهاته السياسية أو ارتباطاته المصلحية أو الرسمية ظاهرة واضحة في المؤسسات الاستشراقية عبر مراحل تطورها المختلفة . لقد وصلت أوربا بعد منتصف القرن السادس عشر الميلادي مستوى حضارياً امتاز بتفوقه المادي والثقافي . وقد نسي مفكرو اوربا وكتابها ومستشرقوها أو تناسوا المستوى الحضاري الواطىء الذي عاشته مجتمعاتهم في العصور الوسطى بل انهم لم يتحملوا التفكير في ان مثل الحضارة العربية الإسلامية كانت أرقى من حضارتهم مادياً وروحياً وهذا ما أكده المستشرق الروسي بارتولد حيث يقول :

«نجد أن أوربا الغربية في القرون الوسطى كانت بلداً متأخراً قياساً بالشرق مسيحياً

كان أم مسلماً ، تماماً مثل تأخر الشرق اليوم بالقياس الى أوربا الغربية . . . ولكن نلاحظ أن الأسس المتبعة في طرق البحث التاريخية تجد صعوبة في إزالة الخرافة التي تعتبر أوربا في كل العصور تحتل الأهمية العالمية سياسياً وحضارياً التي تتمتع بها الآن»(٤)

وهناك عقبة أخرى هي «النظرة المسبقة» تلك النظرة التي قوم بها المجتمع الأوربي المجتمع العربي الإسلامي . فلقد كانت الصورة التي يحملها الأوربيون – ومنهم المستشرقون – عن المسلمين وعقيدتهم صورة مشوهة لا تمت إلى الحقيقة بصلة ولن تستقم هذه الصورة أو تتعرض إلى محاولات التقويم أو اعادة التقويم إلا في فترة متأخرة . وحتى هذه المحاولات كانت باعتراف الباحثين الأوربيين أنفسهم جزئية وغير ذات أثر في تعديل الصورة السابقة . وكانت دولة العرب الاسلامية دولة قوية شكلت تحدياً سياسياً وحضارياً كبيراً لأوربا التي لم يكن لديها في حينه تراث فكري أو مادي لمجابهته ، ذلك لأن الفكر والثقافة العربية الإسلامية كانا أرفع درجات عديدة من الفكر الأوربي الوسيط . كما وأن المجتمع الأوربي كان مجتمعاً زراعياً اقطاعياً كنسياً بينما كان المجتمع العربي الإسلامي مجتمعاً تجارياً بالدرجة الأولى يمتاز بمدنه الكبيرة المزدهرة . ولم يكن في الإسلام ذلك النظام الكنسي بأديرته ورهبانه الذين يحتلون مكاناً متميزاً في البنية الاجتماعية والاقتصادية الأوربية . وبكلمة مختصرة فإن الفارق كان كبيراً ، لكن هذا الفارق الواضح لم يغير الصورة «التقليدية» التي كونتها أوربا عن الإسلام منذ بدايات الألف الثانية الميلادية والتي استمدتها من أراء وفتاوى المبشرين المتشددين والمتحيزين ومن مصادر بيزنطية شرقية ولاتينية ومن احتكاك الصليبيين بالشرق الإسلامي خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين . وتبدو هذه الصورة المشوهة المتسمة بالتحيز والنظرة الأحادية المسبقة في أبحاث مجموعة من المستشرقين حتى المعاصرين منهم رغم ادعاءها الموضوعية والمنهجية العلمية .

لقد خضعت وقائع التاريخ العربي الإسلامي ومظاهره الحضارية إلى معالجات استندت على تفاسير استشراقية مختلفة . . ومن حيث المبدأ لا يضير هذه الوقائع أن تفسر بهذا التفسير أو ذاك ، فربما كشفت لنا التفاسير المختلفة جوانب متنوعة من الحقائق

فأغنت معلوماتنا وزادت فائدتنا ووسعت من أفق تفكيرنا ، على أن الشرط الأساس هو أن تعتمد هذه التفاسير الطريقة المنهجية في البحث التاريخي فتستند إلى وقائع ثابتة ولا تعتمد النظرة المسبقة التي تخضع الأحداث إلى تفسير محدود أحادي النظرة لتخرج بنتائج «مقصودة» ربما تصل إلى مستوى التزوير الواعي أو اللاواعي للظاهرة التاريخية .

لقد شهد القرنان التاسع عشر والعشرون ظهور أبحاث إستشراقية سعت إلى (قولبة) الظاهرة التاريخية بقالب يتفق وميولها وأهدافها . . . إن هذه النظرة الاستعلائية المتحيزة نظرت إلى المجتمع الأوربي على أنه مجتمع عقلاني متطور ، انساني وراقي ونظرت إلى المجتمع الشرقي العربي الإسلامي في كل العصور على أنه مجتمع متخلف حضارياً وغير متطور سياسياً يحتاج إلى من يوجهه ويرعاه ويكتب تاريخه!! ولا تزال هذه النظرة تظهر في كتابات بعض المستشرقين وتفاسيرهم في النصف الثاني من القرن العشرين . ولا نريد في هذه المقدمة أن ندخل في التفاصيل أو نقدم أمثلة - إلا أننا نقول بأن الردود التي ظهرت على شكل كتب[٥] ومقالات[٦] في هذا المجال تكفي دليلاً على النظرة التعسفية التي تدين الاستشراق . . . بل أن هذا التعسف يبلغ حداً يدعو دور النشر الأوربية في النصف الثاني من القرن العشرين إلى أن توافق على نشر كتب هزيلة عن العروبة والاسلام من أمثال كتاب «الهاجرية»[٧] .

ولكن الأمرّ والأدهى من ذلك كله أن يقوم بعض باحثينا ومؤرخينا بنقل تفاسير بعض المستشرقين وترجمتها إلى العربية حتى شاعت في أوساط المثقفين ودخلت في كتبنا المدرسية ومحاضراتنا الجامعية ، وباتت حقائق مسلماً بها وفتاوى شرعية لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها تتوارثها أجيال الطلبة من الأساتذة من غير تغيير أو اعادة تقويم حتى أصبح من الصعب تغييرها أو حتى تعديلها .!!

إن العديد من التفاسير الشائعة بيننا عن التاريخ العربي الإسلامي لا تزال تفتقر إلى التفسير الذاتي وتعوزنا النظرة الشمولية الموضوعية وهي لا تتعدى أن تكون عيالاً على تفاسير جاءتنا من الخارج ورددناها عن قصد أو دون قصد فشوهت تاريخنا وزيفت تراثنا وحضارتنا . لقد استطاع اجدادنا في عصر رقيهم الحضاري أن يردوا على دعوات

التشكيك ومحاولات التزييف الشعوبية التي انتقضت من دور العرب والمسلمين التاريخي وعملت على طمس انجازاتهم الحضارية ومساهماتهم في بناء التراث الانساني . . . أما نحن فقد اقتبسنا دون وعي تفاسير لا تختلف في مضامينها وأهدافها عن تفاسير الشعوبية ولا يزال العديد منا يرددها ويبني عليها استنتاجاته وتخريجاته حتى يومنا هذا ، رغم أن بعض هذه التفاسير قد عدل أو أعيد تقويمها في أوربا ومن قبل المستشرقين أنفسهم[٨] .!!

وبعد فليس بإمكاننا أن نعالج كل المظاهر التي خضعت لدراسات المستشرقين ولهذا سنعمد إلى انموذجات مختارة من تاريخ العصر العباسي ونوضح موقف الاستشراق منها :

الاستشراق والدعوة العباسية :

درس بعض المستشرقين الأوربيين خلال القرن التاسع عشر وهذا القرن الدعوة العباسية التي أنهت الخلافة الأموية ١٣٢ هـ/٧٤٩م فلم يسعهم إلا أن يطبقوا الأفكار السائدة في أوربا خلال القرن التاسع عشر وهي مفاهيم الصراع العنصري بين القوميات الأوربية والفكرة العنصرية التي روجها كوبينو وغيره . وهكذا صوروا أحداث التاريخ العربي الإسلامي في صورة صراع حاد بين الشعوب الإسلامية حول السلطة والسيادة .

وبقدر تعلق الأمر بالدعوة العباسية فقد صور الاستشراق هذه الدعوة على شكل نزاع حاد بين «الأسياد العرب» وبين «الفرس المحكومين» وكان من رواد هذا التفسير المستشرقان «ويل» في كتابه تاريخ الخلافة ونولدكه في (مقتطفات من تاريخ الشرق) وأسهب في هذا التفسير كل من المستشرقين «فان فلوتن» و «ولهاوزن» حيث اعتبرا الدعوة العباسية ثورة فارسية ضد الحكام العرب المتسلطين!! أما سببها فلم يكن إلا نتيجة الأخطاء التي وقع فيها الحكام العرب الذين فشلوا في معاملة الشعوب الخاضعة لهم معاملة حسنة فأدى ذلك إلى انبعاث القومية الفارسية سلاحاً ذاتياً للشعب الفارسي المضطهد!! ويزعم كلا المستشرقين بأن غالبية أنصار بني العباس هم من الموالي الفرس[٩] .

إن الخطأ الذي وقع فيه كلا المستشرقين «فان فلوتن وولهاوزن» هو أنهما نظرا بمنظار

عرقي ضيق إلى طبيعة الدعوة العباسية : فلم يحاولا فهم وضع القبائل العربية في خراسان ومثلهما كمثل المؤرخ الذي يؤمن بنظرة معينة ثم يحاول أن يجمع مادته ليثبت تلك النظرة والخطأ في البداية يقود إلى الخطأ في النتيجة .

فبالاضافة إلي النزاع العنصري (عرب ضد فرس) أبرز «ولهاوزن» الخصومات القبلية بين العرب واعتبرها المحرك الرئيس لفعاليات رؤساء القبائل وأحلافهم بل أرجعها الى جذورها قبل الاسلام ، ولم يعر للظروف الجديدة التي نتجت عن استقرار القبائل العربية في خراسان أهمية تذكر ، كما لم يدرك أن الأحلاف الجديدة بين القبائل كانت قد تطورت وتغيرت بتغير الظروف الجديدة .

ومما زاد في الطين بلّة وقوع التفسير الاستشراقي للدعوة العباسية في أخطاء واضحة في تفسير مصطلحات لغوية وتاريخية عديدة مثل (أهل القرى) و (أهل خراسان) ولم يدركوا طبيعة الألقاب التي اعتادت العرب على اتخاذها بعد استقرارهم في بلاد فارس كما لم يفهم المستشرقون الأسباب الاجتماعية والاقتصادية والعسكرية للأزمة التي استفحلت بين عرب خراسان والسلطة الأموية .

وبالرغم من الضعف الواضح في هذا التفسير للدعوة العباسية فقد تبنته «المؤسسة» الاستشراقية وروّجت له لأنه يتفق تماماً ونزعاتها التحريضية في التفسير . وغدا كتاب ولهاوزن (الدولة العربية وسقوطها) المصدر الأوحد عن الدعوة العباسية وطبيعتها . وقد كرر العديد من المستشرقين أراء ولهاوزن في بحوثهم لعلنا نذكر منهم ارنولد وميور ونيكلسون ولي ستيرنج وأربري وبارتولد وغيرهم .

وفي البدايات كان من الطبيعي أو يحذو المؤرخون العرب والمسلمون حذو المستشرقين ويعتبرون ما توصلوا إليه عن الدعوة العباسية حقائق مسلماً بها لا تقبل النقاش . ولهذا فقد ترجم كتاب ولهاوزن إلى العربية مرتين وتبنى أراءه ونادى بها مؤرخون من بينهم جرجي زيدان وأحمد أمين وفيليب حتي وحسن إبراهيم حسن وأحمد شلبي وغيرهم كثير . وبسبب هذه الكثرة من الباحثين الذين تبنّوا هذا التفسير فلا يزال من أكثر التفاسير شيوعاً بين أوساط المثقفين والجامعيين . ورغم أن هذا التفسير أعيد تقويمه بين

المستشرقين أنفسهم فلا تزال في الوطن العربي بحوث تكتب استندت على هذا التفسير الاستشراقي الذي عفى عليه الدهر وعدا خارجاً عن الصدد Out of date .

لقد كان المستشرق الاسكندنافي دينت[١٠] أول من أعلنها صراحة بأن آراء الاستشراق التقليدية حول الدعوة العباسية تدعو إلى الشك وإعادة التقويم . ففي اطروحته (مروان بن محمد) أظهر الوجه السياسي العربي للدعوة العباسية وبين دور القبائل المتذمرة من الأمويين في أرجاح كفة الثوار العباسيين ، إلا أن دينت لم يوفق التوفيق كله وأهمل بصورة قطعية الواجهة الدينية للدعوة . كما أخطأ في فهم بعض النصوص التاريخية أو اعتمد على جزء من النص وحمّله أكثر من طاقته . وقد حاول المستشرق الأمريكي فري Frye[١١] أن يوضح فكرة دينت بصورة أدق فأشار في مقالته إلى ضرورة فهم وضع العرب في خراسان إذا أردنا فهم الدعوة العباسية بدرجة أوضح .

على أن قراءة جديدة للدعوة العباسية جرت في النصف الثاني من القرن العشرين على يد مؤرخين محدثين[١٢] عرب بعد إطلاعهم على نصوص غاية في الأهمية بالنسبة لموضوع الدعوة العباسية في مخطوطات لم تنشر، وبعد اعادة قراءة الروايات التاريخية في مصادرنا المعروفة كالطبري والجاحظ واليعقوبي وابن الأثير وابن خلدون وغيرهم . وقد اعطى التفسير الجديد صورة متكاملة لتطورات الحالة السياسية والاجتماعية لعرب خراسان من حيث استطيانهم وعلاقتهم بالفرس وموقفهم من دمشق . ويرى التفسير الجديد بأن الدعوة العباسية كانت موجهة بصورة رئيسية إلى عرب خراسان المقاتلة منهم والمستقرين على السواء . وفي الوقت الذي كان العرب القوة الضاربة في الدعوة العباسية فإن التفسير الجديد لا ينكر مساعدة الموالي الفرس للثوار العرب ولكن الموالي كانوا يحاربون على الجانبين فبعضهم مع الدولة الأموية وبعضهم مع الدعوة العباسية .

لقد كان من المؤمل أن تحل النظرة الجديدة عن الدعوة العباسية محل النظرة الاستشراقية التقليدية ورغم أن بعض أوساط المستشرقين قد عدل أو هذب من وجهة نظره عن الدعوة ، فلا تزال النظرة الاستشراقية التقليدية شائعة في العديد من كتب المستشرقين .

الاستشراق والعصر العباسي الأول :

روج المستشرقون للرأي القائل بأن العصر العباسي الأول «عصر النفوذ الفارسي» . وهذا أمر طبيعي وحتمي من وجهة نظرهم ، فإذا كانت الثورة العباسية قد قامت على أكتاف الفرس فإن العصر العباسي الأول هو عصر سيطرة الفرس الذين جاءوا بالعباسيين إلى السلطة!! . يقول المستشرق بيكر إن انتصار العباسيين معناه انتصار الفرس . ويرى ولهاوزن : «إن حكم العرب انتهى بمجيء العباسيين وأن الفارسية انتصرت على العربية تحت ستار الأممية الإسلامية» .

وفي اعتقادنا أن هذه التخريجات التي كانت ولا تزال شائعة بين أوساط المستشرقين ومن قلدهم من مؤرخينا العرب والمسلمين مبالغ فيها ، ان طبيعة الأحداث خلال العصر العباسي الأول وسياسات الخلفاء العباسيين لا يمكن أن ترضي لنفسها هذا التفسير الاستشراقي العنصري(١٣) . فسلطان العرب - كما تشير إلى ذلك الأحداث - لم ينته بزوال الدولة الاموية بل أن العرب ، كما أسلفنا ، كانوا القوة الفاعلة والضاربة في عملية التغيير ، وظل العرب خلال العصر العباسي الأول متقلدين مناصب رئيسة في الدولة . وبقيت القبائل العربية ذات أثر بارز في السياسة والجيش والمجتمع . وظلت اللغة العربية لغة الادارة والسياسة والثقافة والفكر . كما أن الروايات التاريخية تكشف لنا عن مدى ميل الخلفاء العباسيين للعروبة فكراً وقيماً وتقاليد . ورذا كانت عملية الاندماج والاشتراك في السلطة للموالي قد زادت في العصر العباسي فذاك أمر طبيعي خاصة وأنها قد بدأت في العصر الأموي ، كما أن دخول العديد من مراسيم البلاط والتقاليد الاجتماعية الفارسية في الادارة والمجتمع العباسي يُعَد هو الآخر أمراً طبيعياً ونتيجة حتمية للتفاعل بين مختلف شعوب الدولة العباسية ولكن المهم هو وقوف السلطة العباسية بالمرصاد لكل العناصر المخربة التي حاولت التشكيك بالقيم العربية الإسلامية أو استبدال نظمها وتقاليدها بأخرى أجنبية غريبة لا تتناسب والمجتمع العربي الإسلامي . وما محاربة العباسيين للشعوبية والزندقة والخرّمية وابعادهم للرؤوس الفارسية التي حاولت أن تجاوز حدودها إلا أدلة ساطعة على ذلك . ثم أننا إذا تمعنا

بالتكتلات السياسية والاجتماعية المرتبطة بالخلافة العباسية لاتضح لنا أهمية العرب بين تلك التكتلات التي ترتبط برباط واحد يشد بعضه بعضاً ، ألا وهو رباط الولاء للدولة الجديدة لا الولاء لنزعات قبلية أو عنصرية أو اقليمية ولكن «المؤسسة» الاستشراقية حاولت تحميل النصوص التاريخية أكثر من طاقتها وخرجت بنتائج مبالغ فيها ولا تمت إلى واقع الأحداث - في الأقل خلال العصر العباسي الأول - بصلة .

إن كتاب (تاريخ كمبردج للإسلام) The Cambridge History of Islam بجزئيه والذي صدر في إنكلترا عام ١٩٧٠ يعتبر آخر مصدر من المصادر الشاملة الكلية التي صدرت عن تاريخ الإسلام وحضارته وقام بتأليفه عدد من المستشرقين البارزين . وبقدر ما يتعلق الأمر بالعصر العباسي الأول يمثل هذا الكتاب المؤسسة الاستشراقية خير تمثيل . فالقارىء لا يجد في الثلاثين صفحة تقريباً إلا أحداثاً متتابعة يكثر فيها القتل وسفك الدماء ، بينما عُرف هذا العصر عند المسلمين «بالعصر الذهبي» في تاريخ الإسلام . ورغم أن هذا العصر هو عصر الذروة في الحضارة الاسلامية ، فهو عند المستشرق - فون غرونباوم - عصر اقتباس وتقليد من قبل المسلمين للحضارات القديمة اليهودية والمسيحية والاغريقية وغيرها . أما النظم فإن العديد منها مقتبس من الفرس أو غيرهم سواء من حيث الفكرة أو التنظيم . أما «الأدب العربي» فقد كتب من قبل الفرس!! هذه هي صورة عصر الازدهار الحضاري في تاريخ الإسلام كما يريد لها الاستشراق أن تبدو للعيان ولهذا فقد انتقده عدد من المستشرقين أنفسهم من بينهم روجر اوين كما انتقده بشدة ألبرت حوراني وادوارد سعيد من الباحثين العرب . وقال عنه الباحث الأخير «انه فشل فكري بأية مقاييس سوء مقاييس الاستشراق وكان يمكن أن يكون تاريخاً للإسلام أفضل»(١٤) . على أن نتاجات استشراقية اكثر موضوعية ظهرت في كتابات لابيدس وسورديل ولاسنر وكنيدي(١٤أ) .

الاستشراق وشخصية الخلفاء :

في تصويرهم لشخصية الخلفاء العباسيين الحاكمين في عصر القوة والازدهار - العصر العباسي الأول - يعود بعض المستشرقين إلى روايات استثنائية أو موضوعة

ويحكمون من خلالها على الخليفة الحاكم وسياساته . ولهذا وصم العديد من خلفاء بني العباس بالضعف أو التسرع أو التعطش للدماء أو فقدان السياسة الواضحة .

وهكذا يبدو الخليفة العباسي الأول أبو العباس من خلال النظرة الاستشراقية - بصورة العاهل الضعيف الذي يدير أموره الثلاثي الفارسي أبو سلمة الخلال وأبو مسلم الخراساني وخالد البرمكي . وواضح أن هذه النظرة الاستشراقية المشككة مستمدة من النظرة الشعوبية المعروفة . أما المنصور فيبدو عند بعض المستشرقين بصورة الميكافيللي الذي لا يتورع أن يتخذ أية وسيلة دون وازع من ضمير أو قيم للوصول إلى غايته . أما الدسّ والتشويه الذي تعرضت له شخصية الخليفة هارورن الرشيد فحدّث عنها ولا حرج . فمنذ أن كتب المستشرق الإنكليزي (بالمر) عن هارون الرشيد عام ١٨٨١ والمستشرق الفرنسي (بوفوا) عن البرامكة عام ١٩١٢ثم تبعهما المستشرق الإنكليزي (فلبي) عن هارون الرشيد في ١٩٣٣ فإن النظرة الاستشراقية عن هذا الخليفة لم تتغير . فقد أظهرت هذه الدراسات وغيرها التي اختصت بدراسة تاريخ الخلافة الإسلامية عامة أو المقالة التي كتبها (هوتسما) عن (الرشيد) في دائرة المعارف الإسلامية التي تصدر باللغات الإنكليزية والفرنسية والألمانية شخصية الرشيد ضعيفة يسهل التأثير عليها . وأنه كان حاد المزاج تغلب عليه العاطفة فهو بين الثورة الجامحة والرقة المتناهية . . . وهكذا تصل النظرة الاستشراقية إلى الاستنتاج الذي تريده وهو إظهار الرشيد بأنه كان على هامش الحياة السياسية والحربية في عصره ، وأنه لولا البرامكة لفقد حقه الشرعي في الخلافة ، ولولا البرامكة لانهارت الدولة العباسية ادارياً . وأكثر من ذلك فإن سقوطهم أو كما تسمى «نكبتهم» من قبل الرشيد ليس له تبرير منطقي معقول وانما حدث نتيجة «فورة عاطفية» ندم عليها الخليفة بعد ذلك!!

واستند بعض المستشرقين على روايات موضوعة وغير مسندة وابرزوا (قصة العباسة) أخت الرشيد وعلاقتها بجعفر البرمكي للنيل من قيم الإسلام ومعايير المجتمع الإسلامي آنذاك ونحن لا نريد أن ندافع عن العباسة ولكن الرواية الشعوبية - الاستشراقية نفسها متهافتة لا تقف أمام النقد والتحليل . تنفيها المصادر القريبة جداً من الأحداث وتعزوها

إلى «حسد الموالي» وحقدهم على الرشيد ويندد بها المؤرخ الناقد ابن خلدون حين يقول :

«ولا يعقل أن تقدم العباسة على ذلك وعصرها قريب عهد ببداوة العروبة وسذاجة الدين . فأين يطلب الصون والعفاف اذا ذهب منها»!! .

أما البرامكة فكانوا استناداً إلى النظرة نفسها ضحية تعسف الخليفة الحاكم وضيق صدره تجاه حرية الرأي والمناقشة في الدين والمذاهب والسياسة . أن سياسة الرشيد خلال عهده الطويل تحفل بالمظاهر السلبية والإيجابية على حد سواء والنظرة الموضوعية لا بد آن تعطي كل ذي حق حقه[١٥] .

الاستشراق والعلاقات بين الرشيد وشارلمان :

إن الصلات بين الشرق والغرب لم تنقطع منذ أقدم العصور حتى الآن ولكنها مرت بفترات من المد والجزر وتباينت بين صلات سلمية ودية وحربية عدائية . وقد شملت هذه الصلات علاقات ودية بين العرب والفرنجة على عهد هارون الرشيد وشارلمان . إن مصادرنا العربية تلتزم جانب الصمت تجاه العلاقات العربية - الفرنجية ولكن ثلاثة من المصادر اللاتينية تشير إليها لعل أهمها ما كتبه مؤرخ الامبراطور شارلمان المدعو (اينهارد) Einhard في كتابه (سيرة الامبراطور شارل الكبير) The Life of Carlemagne, Michigan, 1971 .

والمهم أن عدداً من المستشرقين حملوا هذه الروايات الأحادية الجانب والمفعمة بالخيال والغموض أكثر مما يجب ، وابتدعوا اسطورة جديدة فحواها أن شارلمان أصبح حامياً للأراضي المقدسة في فلسطين وأميراً على القدس ذلك لأن بطريرك القدس أرسل إليه في عام ٨٠٠م مفاتيح القدس وكنيسة القيامة بموافقة الخليفة . مقابل أن يحاول شارلمان الاستيلاء على الأندلس بإسم العباسيين ويقف ضد تهديدات البيزنطيين البرية والبحرية للدولة العباسية .

لقد كان المستشرق (دوريان) أول من أيد هذه الفرضية (سنة ١٨٨٠) ثم وافقه كل من (فاسيليف) ١٩١٤ و (بربيه) سنة ١٩٢٦ ثم جاء المستشرق (بكلر) سنة ١٩٣١

فاضاف عنصراً خيالياً مدعياً أن الدبلوماسية العباسية «هدفت من وراء إعطاء شارلمان امتيازات سياسية في فلسطين وتعيينه أميراً عليها» ان تستخدمه ضد الأندلس المتمردة واعادتها إلى حظيرة الخلافة العباسية!!

ولا شك فإن هذه الفرضيات الاستشراقية لا تستند إلى روايات تاريخية موثوقة ولا تقف أمام النقد الموضوعي ولا تنسجم مع سياسة هارون الرشيد وروح العصر الذي عاش فيه . وفي الواقع فإن المستشرق الروسي (بارتولد) عارض «اسطورة الحماية» ودحضها في مقالة له عام ١٩١٢ وأيده في ذلك كليكلوز ،وجورانسون في ١٩٢٦ ثم تصدى لها كذلك المستشرق رنسيمان مؤكداً أنها من اختراعات الراهب (سنت كول) الذي استند على روايات اينهارد الغامضة .

صحيح أن المصلحة المشتركة بين الدولتين العباسية والفرنجية كانت تدعوهما إلى التقارب لأن عدويهما المشتركين كانتا الدولتين البيزنطية والأموية في الأندلس ، وأن هذه المصلحة المشتركة كان من الممكن أن تؤدي إلى صلات أو محالفات سياسية وعسكرية . ولكن شيئاً من ذلك لم تشر إليه المصادر الموثوقة وليس من المنطق أن الرشيد يسمح لنفسه بإعطاء شارلمان امتيازاً استثنائياً في الأراضي الإسلامية المقدسة بفلسطين أو يسمح لبطارقة الكنيسة بالاتصال بعاهل أجنبي واعطائه مفاتيح القدس ورايتها خاصة وأن الدولة العباسية هي الأقوى وأن القدس ذات أهمية دينية وسياسية في وقت واحد . فكيف يحق للرشيد أن يعطي امتيازات مهمة للفرنج بفلسطين؟

ما هو هدف «المؤسسة» الاستشراقية من اشاعة فرضيات كهذه؟؟ إن الهدف بالدرجة الأولى سياسي استعماري . فلقد أشرنا إلى ارتباط بعض المستشرقين بسياسات الدول الأوربية وحين بدأت الدولة العثمانية «الرجل المريض» تتدهور وتتفكك وبدت الدول الكبرى (روسيا وانكلترا وفرنسا والمانيا) تتنافس في الحصول على «الامتيازات» وحق الحماية للرعايا المسيحيين في الشرق . استخدمت الدول الكبرى «المؤسسة» الاستشراقية او بعض المستشرقين للترويج لفكرة الحماية والامتيازات في فلسطين منذ عهد هارون الرشيد ، لكي تستخدمها كسابقة تبرر بها حصولها على الامتيازات من

الدولة العثمانية وضمان موطىء قدم لها في المشرق العربي . فإذا كان هارون الرشيد الحاكم في عصر القوة والازدهار قد اعترف بحق دولة اوربية في حماية الأراضي المقدسة بفلسطين وسلمها مفاتيح القدس ورايتها : أفلا يكون من الأجدر بالسلطان العثماني أن يعترف بإمتيازات معينة للدول الكبرى في حماية الرعايا المسيحيين في المشرق وخاصة في الأراضي المقدسة؟؟

وهكذا خدم الاستشراق المصالح السياسية للدول الأوربية . ولا بد من الاشارة ان كتابات جديدة ظهرت في الآونة الحديثة حول (الإسلام والكارولنجيين) مثل كتاب ريتشارد ودجر ودافيد وايتهوس والموسوم : Mohammad, Charlemagne and the Origins of Europe, London, 1983 مستندين على الشواهد الاركيولوجية بالاضافة إلى الروايات التاريخية . ويرى الكتاب أن ظهور المسلمين ازال الهيمنة الرومانية عن الخطوط البحرية في البحر المتوسط فانعزلت الامبراطورية الغربية عن الامبراطورية البيزنطية (الشرقية) . كما وأن صعود الكارولنجيين في القرن الثامن الميلادي/الثاني الهجري اضطر البابا للتحالف معهم وتتويج ملكهم امبراطوراً عام ٨٠٠م ومن هنا جاءت عبارة «لولا محمد لما كان شارلمان ممكناً» ويؤكد الكتاب على العامل الاقتصادي في العلاقات بين الكارولنجيين والعباسيين وتتميز تحليلاته بنظرة موضوعية علمية مفيدة . (راجع : مجلة الاجتهاد ، بيروت ، العدد ٣٦ ، سنة ١٩٩٧) .

الاستشراق والحركات الدينية – السياسية :

دأب المستشرقون ومنذ البداية على دراسة الفرق والحركات الدينية – السياسية في التاريخ العربي الإسلامي . يعتبر المستشرق الانكليزي (جورج سيل) (ت ١٧٣٦م) من أبرز الرواد الذين استهواهم تاريخ الفرق والمذاهب الإسلامية وكتبوا فيه . وتتابعت البحوث الاستشراقية في العقائد والفرق الاسلامية بعد ذلك فكتب فيها (فان فلوتن) و (فنسنك) Wensinck و(هورفيتس) و(ولهاوزن) و(نولدكه) و(كارل بيكر) Becker و (كراوس) و(مرغليوث) و(توماس ارنولد) و(ترتون) و(بارتولد) و(فريد لاندر) و(برنو) و(ماكدونالد) وغيرهم كثر وصولاً الى (شتروسمان) و(كريمر) Kremer و(ستيرن) Stern

و(ماسينيون) و(ايفانوف) و(لاوست)(١٧) ولسنا بحاجة إلى عناء للتدليل على ارتباط بعض هذه الدراسات الاستشراقية بظهور الاستعمار ومحاولات الدول الكبرى ايجاد موطىء قدم لها في أقطار الشرق . فكانت هذه الدراسات خير عون للدول الأوربية في حكم هذه الأقطار عن طريق التعرف على عقائد أهلها ومزاجهم ثم محاولة تعميق الخلافات المذهبية والطائفية بين أبناء الشعب الواحد ليسهل التحكم فيهم . ألم تتبرقع الحملة الفرنسية بقيادة نابليون بونابرت ببرقع إسلامي من أجل احكام سيطرتها على مصر وتحقيق احلامها في الشرق الإسلامي بضرب السيادة البريطانية؟ .

لقد زادت «المؤسسة» الاستشراقية من نشاطاتها في ميدان الفرق والمذاهب الإسلامية وغير الإسلامية في الشرق الأوسط وذلك بظهور الحركة الصهيونية التي تعد من نتاج البيئة الأوربية . وهنا برزت المدرسة الاستشراقية الأمريكية وساهمت مساهمات فاعلة في هذا المضمار من خلال دراسات (فيشيل) و(كويتان) و(مان) و(جيل) وأخيراً لا أخراً (فون غرونبام)(١٨) .

إن ذلك كله يفسر الغرض الذي من أجله يسلط المستشرقون الأضواء على حركات سلبية في تاريخ العرب الإسلامي مثل حركة الزنج والخرمية والبابكية والحشيشية والقرامطة والزندقة والشعوبية ومن لف لفها . . بل أن بعضهم يحرف الروايات وينتقي منها ما يلائم أهدافهم .

ونحن لا ندعي لتاريخنا الكمال ولكننا نتساءل . . . لماذا لا يركز هؤلاء المستشرقون على حركات أخرى مثل : حركات الشيعة المعتدلة وحركات الخوارج المعتدلة والمعتزلة وغيرها ، تلك الحركات التي عملت داخل نطاق المجتمع الإسلامي ومن أجل تطويره ، وكان عمل هذه الحركات وعقيدتها السياسية والدينية ضمن اطار العروبة والإسلام وداخل حدوده؟ الجواب على ذلك هو أن خيارات المؤسسة الاستشراقية مرتبطة أحياناً بأهداف ومخططات الدوائر السياسية الأوربية آنفة الذكر .

فمنذ أن كتب فان فلوتن وولهاوزن عن تعسف «الأسياد» العرب الحاكمين ضد الموالي المحكومين ومعاملتهم كفئة من الدرجة الثانية في المجتمع الإسلامي . . . ومنذ أن

صور نولدكه حركة الزنج بإعتبارها «ثورة العبيد» المظلومين الذين يعانون من التمييز الاجتماعي والاقتصادي . . . ومنذ أن كتب ابراهيموف عن البابكية واعتبرها «انتفاضة الشعب الاذربيجاني ضد التسلط والتعسف العربي» ومنذ أن روج مستشرقون اخرون أمثال دي خويه وستيرن لحركة القرامطة واعتبروها حركة «تحررية» ناضلت ضد مفاهيم المجتمع العربي الإسلامي المتخلف والتسلطي من أجل العدالة والمساواة ، وبشرت بالخلاص من «الاستغلال والفساد» . . . فإن هؤلاء المستشرقين ومن قلدهم من الكتاب العرب يعترفون بأنهم لم يعثروا إلا على القليل والنادر من تراث هذه «الحركات الإصلاحية الثورية» . فكيف إذن توصلوا إلى حقيقة آرائهم وأهدافهم؟ لا بد أن ذلك تم بطريق الاستنتاج اللامنطقي والخيال المبني على نظرة استشراقية مناهضة للقيم والمعايير الصحيحة في المجتمع العربي الإسلامي .

ثم بعد ذلك ماذا عن الزندقة والشعوبية . .؟ لقد عمد بعض المستشرقين أمثال ماسينيون وجولدريهر ، عن قصد ، إلى اظهار حركة الزندقة في العصر العباسي بأنها نمط من «التفكير الحر» الذي دعى إليه مفكرون مستقلو الرأي وفلاسفة شكاك على غرار الحركات المنشقة عن الكاثوليكية في اوربا!! . أما الشعوبية ففي نظر المستشرقين حركة فكرية اجتماعية دعت إلى المساواة بين العرب وغير العرب في المجتمع الإسلامي الجديد ، واستهدفت الخلاص وتحقيق العدالة الاجتماعية . ولم يتعب هؤلاء المستشرقون الذين استندوا في آرائهم هذه على روايات شعوبية لم يتعبوا أنفسهم بالعودة إلى كتابات الجاحظ وابن قتيبة والتوحيدي والبلاذري ليدركوا أن فكرة «التسوية» هذه لم تكن إلا غطاء سياسياً لترويج عقائدهم الحاقدة على كل ما هو عربي واسلامي . بل أن أحد المستشرقين الجدد يزعم أن : «أهمية خاصة وفوق العادة قد اعطيت للحركة الشعوبية في الوقت الذي لم تكن هذه الحركة أكثر من ميول أدبية ونزعات فكرية شاعت بين غير العرب وارتبطت بتطلعات دينية هرطقية وثقافية»[١٩]!! محاولاً أن يخفف من الأثر الهدام الذي تركته الحركة في التراث والفكر العربي الإسلامي ، وهي لعبة لم تعد تنطلي على الجيل الجديد من المؤرخين العرب . ان نظرة جديدة أو اعادة تقويم لموقف «المؤسسة»

الاستشراقية من الحركات والفرق آنفة الذكر تعطينا صورة مغايرة تماماً للصورة الاستشراقية[٢٠] . وليس هنا مجال الاسهاب في الرد ولكننا نقول بأن الفكرة الشائعة التي اشاعها فون كريمر وفان فلوتن وبراون وغيرهم من تعصب العرب ودولتهم في صدر الإسلام ضد الموالي «المستغلين والمضطهدين والمحتقرين» لم تعتمد على مصادر تاريخية موثوقة بل على روايات شاذة عديمة السند مستقاة من كتب غير تاريخية وهي روايات تسجل حالات فردية وليست سياسة عامة سارت عليها الدولة أو أجمع عليها الجمهور . بل أن الاطروحات التي نشرت حديثاً عن تلك الفترة أكدت اعتماد الدولة على الموالي الذين احتلوا مراكز حساسة في الادارة والمالية وأن نسبة موظفي الدواوين والادارة من الموالي كانت أكثر من العرب!! . أما حركة الزنج فلم تكن أكثر من مغامرة سياسية قادها أحد المغامرين الطموحين إلى السلطة . أن وضع السيف في رقاب أهل البصرة وقتل آلاف من رجال البطيحة في جنوبي العراق وأسر نساءهم وسبى أطفالهم لا يمكن عدها سياسة اصلاحية . وكان صاحب الزنج يتقلب ويتستركل يوم وراء مذهب أو عقيدة تبعاً للظروف السياسية . وقد فقدت الحركة اتباعها سنة بعد اخرى بعدما أدركوا أنها لم تكن تهدف حقيقة إلى العدل والتناصف بل أرادت أن تحل فئة مستغلة جديدة تمتلك العبيد والثروة في السلطة محل الفئة القديمة!! . أما البابكية فلم تكن «انتفاضة» كما وأن الشعب الأذربيجاني بريء منها ولم يكن هدفها الا اسقاط الحكم الإسلامي واحلال العقيدة المزدكية القديمة بكل قيمها ونظمها محله . . . أما الحركة القرمطية فقد ترعرعت في نفس الظروف التي أوجدت حركة الزنج وحاولت كسب الاتباع والمؤيدين برفع شعارات الانقاذ من ورطات الذل والفقر ، والوعود بتمليك الأراضي والعبيد والنساء . ومهما قيل عن الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية لحركة القرامطة ومحاولتهم تحقيق الرفاه المادي والعدالة الاجتماعية ، فإن هذه المقولات تبقى فرضيات تعوزها الادلة التاريخية الموثوق بها . ولا بد لنا أن نشير بأن التاريخ قد اثبت على الاقل أنه لم يكن من أهداف القرامطة تحرير العبيد ، لأن القرامطة أنفسهم كانوا يملكون العبيد في البحرين وقد سخروهم في الأعمال الزراعية والري والخدمات الشاقة!! . أما على المستوى السياسي فقد أثبت القرامطة انتهازيتهم وعدم تمسكهم بالشعارات التي رفعوها حين دخلوا في تحالفات سياسية

واقتصادية مع أطراف اخرى مثل البويهيين في العراق من أجل اقتسام الغنائم . ولم يوقفوا عملياتهم الارهابية المفزعة ضد المدن والقوافل التجارية وقوافل الحجيج الا بعد أن تسلموا وعوداً موثوقة من البويهيين بإشراكهم في عوائد التجارة البرية والبحرية . وحينئذ انتهت شعاراتهم بتحقيق المجتمع المرفه السعيد!! . أما الزندقة فإن التفسير المنبثق من الواقع التاريخي لطبيعتها يؤكد بأنها كانت حركة مانوية بثوب جديد رغم أنها حاولت تطوير معتقداتها عن طريق النزعة التوفيقية لكي تناسب العصر الجديد ، وكذا الحشيشية التي لم تكن سوى حركة ارهابية ليس إلا .

وأخيراً وليس آخراً فلا بد من اشارة إلى موقف الاستشراق من تاريخ بلاد فارس خلال الفترة موضوعة البحث . وبدءاً نقول بأن المحاولات الجادة لدراسة تاريخ بلاد فارس ربما تكون قد بدأت مع كتاب السيرجون مالكولم الموسوم (تاريخ بلاد فارس) والمنشور سنة ١٨١٥م ، ثم تبعه براون في دراسته (لتاريخ الأدب الفارسي) سنة ١٩٠٢م وسايكس في كتابه (تاريخ فارس) سنة ١٩١٥م . ولسنا هنا بصدد استعراض وتحليل الدراسات التاريخية الاستشراقية عن بلاد فارس في العصر الإسلامي الوسيط ، إلا أننا نود القول بأن من الدوافع البارزة لظهور الاستشراق الحديث هو الدافع السياسي الاستعماري ، فقد غدت معرفة أحوال الشرق وتاريخه مهمة بالنسبة للدول الأوربية المتنافسة والتي كانت لها مصالح حيوية في هذه المنطقة . وقد أشار السير سايكس حين تكلم عن هدفه من كتابة (تاريخ بلاد فارس) إلى الحاجة إلى وجود معلومات موثقة وحديثة لموظفي الحكومة البريطانية وعبّر عن أمله أن يكون كتابه ذا فائدة للحكومة البريطانية وصانعي القرار السياسي البريطاني في لندن والهند .

ومن الطبيعي أن يدرك المستشرقون وهم يدرسون تاريخ الفرس أن هناك محاولات قامت بها فئات من الفرس وليس كل الفرس «لإبقاء القديم على قدمه» وعدم الاعتراف بالحكم العربي الإسلامي . وقد ظهرت هذه المحاولات بطرق عديدة منها النظرة الاستعلائية ومنها موقف التميز على العرب ومنها التشكيك بقيم العروبة ومثلها ومنها التمرد والانحراف عن الخط الذي رسمته الخلافة العباسية وعملت على توكيده فكراً وسياسة . لقد استغلت «المؤسسة »الاستشراقية هذا الموقف المتشبث بالقيم المجوسية

الدينية ويمثل الفرس الاجتماعية قبل الإسلام وذلك من أجل توسيع الهوة بين الفرس والعرب وبين الفرس والدولة العربية الإسلامية الجديدة . وركزوا على الحركات الدينية – السياسية الفارسية ضد الخلافة معتبرين اياها بدايات «للنهضة القومية الفارسية» . أما الحركات الانفصالية الصفارية والطبرية والزيارية والبويهية فهي بدايات لنزعة استقلالية فارسية للتحرر من التسلط العربي الإسلامي . . وفي كل هذه الظواهر يبرز المستشرقون «مشكلة الموالي» وسوء معاملة العرب لهم كعقدة مستعصيةوراء كل ثورات الفرس[٢١]!! كما أشرنا إلى ذلك في فصل سابق .

لقد حاول المستشرقون أن يجعلوا من مناهضة بعض الفئات في ايران للحكم العربي الاسلامي نوعاً من «الخصوصية الفارسية» وأبرزوها في العديد من بحوثهم ، وأكدوا على تاريخ ايران قبل الإسلام مستندين على مصادر اسطورية وملاحم فلكلورية وأكثر من ذلك كله فإنهم حين درسوا النظم الإسلامية اظهروا عن قصد وفي أكثر من مناسبة – أن عدداً من نظم الخلافة أما فارسية بحتة مقتبسة بكامل تركيبها ، أو أنها نظم مبنية على أفكار فارسية . . . فإذا بالحضارة الإسلامية لم تزدهر إلا بالفرس وحدهم ، وأن جل علماء الملة الإسلامية من العجم!! ، وقد أيد بعض المؤرخين الفرس المحدثين هذه الفرضيات الاستشراقية[٢٢] .

إن النظرة الموضوعية لا تتنكر لدور الفرس في الحضارة الإسلامية ومساهمتهم في الحركة العلمية ولكنها تعدهم ركناً من عدة أركان قامت عليها تلك الحضارة وتستنكر أساليب بعض المستشرقين في التحريف .

إن الباحث المتفحص للدراسات الاستشراقية عن بلاد فارس يفاجىء بالعديد من أمثال هذه التخريجات[٢٤] التي تهدف إلى إبراز موقع ايران «الخاص» ودور الفرس «المتميز» في تاريخ الخلافة العربية الإسلامية . ولسنا هنا في صدد حصر هذه الدراسات وتحليلها ولكننا نضرب مثلاً على ذلك . . . فالمستشرق جولدتسهير يضع النزعة الفارسبة علي مستوى واحد والنزعة الإسلامية Islamism and parism ، ويرى بارتولد أن الحركة الشعوبية كان لها أثارها الإيجابية أيضاً لأنها «لعبت دوراً في التقدم العلمي في المجتمع

الإسلامي!! بل إن مستشرقاً معاصراً في أمريكا هو فراي يزعم بأن الشعوبية أرادت تحويل الإسلام من ديانة عربية ضيقة الأفق ومحدودة ومتقوقعة إلى ديانة فارسية عالمية» . وتسمي «المؤسسة» الاستشراقية الخلافة العباسية بمصطلح ذي مغزى هو «الامبراطورية العباسية الفارسية The persian Empire of the Abbasids بل أن المستشرق ويت يسمي الخلافة العباسية «الامبراطورية الساسانية الجديدة» .

The Neo-Sassanid Empire of The Abbasids[٢٥] ولعل آخر نتاج «للمؤسسة» الاستشراقية الذي ظهر في النصف الثاني من القرن العشرين يشير بوضوح لا لبس فيه ولا ابهام على أن النظرة الاستشراقية عموماً تجاه تاريخنا وحضارتنا لن تتغير وستسير على نفس الأطر التي رسمها المستشرقون الأوائل ذوو النظرة الأحادية التي تسعى إلى تفرقة شعوب المنطقة العربية الإسلامية وتوسيع الهوة بينها . فقد أردفت «المؤسسة» الاستشراقية كتابها الموسوم «تاريخ كمبردج للإسلام The Cambridge History of Islam بكتاب آخر بعنوان تاريخ كمبردج لايران» The Cambridge History if Iran وبخمسة أجزاء . وكأن تاريخ ايران الوسيط لا يدخل ضمن تاريخ الإسلام الوسيط . بل أن الباحث حيث يقرأ عنوان فصل من الفصول على الشكل التالي . . . Isalm Versus Iran . لا يبقى لديه شك على نوايا بعض ممثلي الاستشراق الحديث وأهدافهم التفريقية في المنطقة فتراث ايران The Heritage of Persia مقابل تراث الإسلام The Heritag of Islam[٢٦] بحيث تكون النتيجة أن ايران تعد الند بالند للإسلام .

الهوامــــش

١ . Watt, M., Muhammad the prophet and the Stateman, P. 3.

٢ . نورمان دانيال ، الإسلام والغرب ، ص ١ .

٣ . برنادر لويس : المساهمات البريطانية في الدراسات العربية ، مجلة مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية ، ص ٧ .

٤ . راجع مقدمة الناشر الأستاذ فاليدوف في المجلد السادس لمؤلفات بارتولد ، دار العلم منشورا اكاديمية العلوم ، موسكو ١٩٦٦ .

٥ . Said, E., Orientalism, 1978.

٦ . المصدر السابق ، راجع قائمة المصادر .

٧ . P. Crone and M.Cook, Hagarism, Cambridge, 1977.

٨ . راجع فاروق عمر ، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين ، بيروت ، ١٩٨٠ (المقدمة) .

٩ . Weil, Geschichte des chanlifen, Man, 1860.

Noldeke, Setvhes from Wastern History, London, 1892.

Welhansen, The Arab Kingdom, Calcatta, 1922.

١٠ . Dennett, Marwan b.Muhammad, ph. D.thesis, 1939

١١ . Frye. The Abbasid Conspiracy.. 1.1., 1952

١٢ . A. Shaban, the Social Background of the Abbasid.. Harvard, 1960

F. Omar, The Abbasid caliphate, Baghdad, 1969

١٣ . حول هذه الآراء والرد المفصل عليها راجع :

فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية ، بيروت ، ١٩٧٠ .

١٤ . ادوراد سعيد ، الاستشراق ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ٣٠١ فما بعد .

١٤أ . Lapidus, I., The Evolution of Muslim Urban Society, C.S.S.H. xv, 1972

Sourdel, D., Questions de ceremonial abbaside, R.E.L, 1960

Lassner, J., The shaping of the Abbasid Rule, Princeton, 1980

Kennedy, H., The Early Abbasid Caliphate, London, 1981
Kennedy, H., The Prophet and the Age of the caliphate : The Isalmic Near East from the 6th - 11th century, London, N.Y. 1986

١٥ . راجع بحثنا سقوط البرامكة في مجلة المؤرخ العربي ١٩٨٤ .

١٦ . حول هذا الموضوع راجع مقدمة الباحث في كتاب (دراسات في تاريخ فلسطين في العصور الوسطى) لبارتولد ، مركز الدراسات الفلسطينية ، بغداد ، ١٩٧٣ .

١٧ . حول أسماء البحوث والدراسات الاستشراقية في الفرق والعقائد راجع : عفيفي ، المستشرقون ، ثلاثة أجزاء ، ١٩٦٥ . - عبد الجبار ناجي ، تطور الاستشراق ، بغداد ١٩٨١ ، كذلك Pearson, Index Islamicus بأجزائه المتتابعة ، لندن - عن نتاجات إستشراقية حديثة حول الفرق والعقائد راجع : Lapidus, History of Islamic Societies, ch. 6, 1994.

١٨ . كتب فيتشل مثلاً عندور اليهود في الحياة الاقتصادية والسياسية في المشرق الإسلامي وتابعه كوتياين في هذه الدراسات ، وكتب فان عن اليهود في مصر وفلسطين حتى العصر الفاطمي ، والف بارون عشرة أجزاء عن التاريخ الاجتماعي والديني لليهود .

١٩ . Lecomte, Ibn Qutayba Damascus, 1952., p.x iii

٢٠ . راجع كتابنا ، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين ، بيروت ، ١٩٨٠ .

٢١ . راجع مثلاً Brockelmann, History of the Islamic people, New York, 1947, Browne, Aliterary History of Persia, Cambridge 1909 - 1939 Spuler, Iran..., Wiesbden, 1952.

٢٢ . راجع مثلاً المؤرخ الفارسي صديقي في كتابه عن الحركات الدينية الفارسية خلال القرن الأول الهجري (بالفرنسية) . نشر سنة ١٩٣٨ في باريس .

٢٤ . راجع كتابات نولدكه وفراي على سبيل المثال .

٢٥ . راجع : Cohiers dhistoire Mondiale, 1953.

٢٦ . Frye, The Heritage of Persia, London, 1962 كذلك للمؤلف نفسه The Golden Age of Persia, London, 1993 حول دراسات أكثر موضوعية راجع D.Morgan, Medieval Persia, 1040 - 1797, London, N.Y., 1988.

الفصـل السـادس

الاستشراق والحضارة الإسلامية..
مظاهـر مختـارة

الاستشراق والحضارة الإسلامية.. مظاهر مختارة

الدراسات الاستشراقية تحوي الغث والسمين من البحوث والدراسات حول الحضارة الإسلامية سواء كان ذلك عن النظم والمؤسسات أو عن الحياة الفكرية والعلمية . ففي الوقت الذي أنصف بعض المستشرقين التراث العربي الإسلامي وأثره على أوربا الوسيطة وفي عصر النهضة بالذات . حاول البعض الآخر التقليل من إنجازات المسلمين العلمية والحضارية في ميدان النظم وما قدموه للحضارة الإنسانية فإدعوا أن علماء الإسلام مجرد نقلة وحفظة للتراث الأقدم منهم وإذا كان هناك إضافات جديدة فهي لا تصل إلى حد الابتكار والإبداع ولا تستحق العناية . فاليونان هم أساتذة الغرب ولا أثر للعرب على أوربا وليس لديهم أي فضل!!

ومن المستشرقين من ذهب أكثر من ذلك حين إدعى أن العرب المسلمين أتقنوا أصنافاً من المعرفة لا تحتاج إلى المنطق أو التفكير لأن العربي بطبيعته عاجز عن إستخراج أو إستنباط أفكار جديدة بل أن ما يتقنه هو النقل والتقليد ليس إلا!! فالعربي لا يمكن أن يعرف الفلسفة أو الطب أو يكتشف معادلات هندسية حسابية أو يستنبط أفكاراً كيماوية فيزياوية بل أنه لا يعرف الشعر القصصي ولاالتمثيلي لأن كل ما يتطلب تركيباً وابتكاراً واختراعاً ليست من صفات العقل العربي!!

وليس هدفنا في هذا الفصل أن نتتبع أو نستوعب ما كتبه مؤرخو الحضارة الإسلامية من المستشرقين فإن ذلك يتطلب بحد ذاته أكثر من مجلد ضخم ، ولكننا سنحاول أو نوضح طبيعة النزعة الاستشراقية في دراسة الحضارة الإسلامية والمحاور التي حاولت إبرازها من تلك الحضارة .

لقد أشرنا سابقاً بأن قيادة الكنيسة في العصور الوسطى وما بعدها للصراع الثقافي ضد الإسلام وحضارته إشتد بصفة خاصة بعد فشل الحروب الصليبية ووصول «الخطر الإسلامي» إلى حافات أوربا الشرقية والجنوبية . وكانت الحرب الثقافية من أقسى أنواع الحروب تشويهاً لصورة الإسلام كدين حضاري ولإنجازات علماء المسلمين في مجالات

العلوم والفنون والآداب والنظم المتنوعة . والأهم من ذلك أن تلك المغالطات والتشويهات ظلت فاعلة في العقل الأوربي عبر الحقب التاريخية ولا زالت تعمل عملها في نتاجات فئة من المستشرقين على أقل تقدير . وان ما حدث من تغير في المنهجية أو الأسلوب إنما هي تغيرات سطحية هامشية حيث بقي جوهر الموقف هو هو لم يتغير عن البدايات الأولى التي بدأ منها في العصر الوسيط .

وإذا تركنا الباعث الديني فإن الفلسفات الوضعية التي تتابعت في الظهور على المسرح الأوربي لم تغير كثيراً من الصورة : فهذا الفيلسوف رينان يبشر بفلسفة عرقية عنصرية مفادها أن العقل الأوربي عقل علمي مركب يختلف عن العقل السامي العربي الساذج المعادي للعلم والفلسفة وصولاً إلى سمو العقل الأوربي الذي يعد مركز الاستقطاب الفكري للانسانية جمعاء[1] . وهكذا يجتمع رينان العنصري مع ريموندلل المبشر المسيحي في كرههما لحضارة الإسلام ، الأول من منطلق عرقي والثاني من مطلق صليبي (ديني متشدد) . فرينان يمتدح ريموندلل بإعتباره رائد فكرة الصراع الثقافي ضد الإسلام فيقول :

«لا ريب فإن ريموندلل يعتبر بطل الحروب الصليبية [الصليبية الثقافية] ضد الرشدية [فلسفة ابن رشد] . فالرشدية عنده هي الإسلام في حقل الفلسفة ومن المعلوم أن هدم الإسلام كان حلم لل خلال حياته . ولهذا قدم سنة ١٣١١م ثلاث مذكرات إلى البابا كليمانس الخامس مطالباً تكوين منظمة لهدم الإسلام بدءاً بتأسيس كليات لدراسة اللغة العربية» .

وتوكيداً لموقفه فإن هذا الفيلسوف العنصري يقول عن الفلسفة العربية الاسلامية :

«الفلسفة العربية هي الفلسفة اليونانية . . . مكتوبة بأحرف عربية»!!

أما غوستاف لوبون[٣] الذي أشاد بالحضارة العربية وأثرها على أوربا في أكثر من موضع من كتابه (حضارة العرب) فإنه حين يريد أن يحلل بواعث الانحطاط الثقافي لدى العرب في العصور المتأخرة لم يجد ما يهاجمه إلا أحكام القرآن!! فوصفها : «بأنها ثابتة لا تتطور ولا تتبدل فلا حائل دون نهوض العرب مرة ثانية إلا هذا القرآن الذي هو

في نظر المؤمنين به غير قابل للتعديل ولا للتبديل»!!

إن الكتابة في مجال الحضارة الإسلامية سواء كان في محور النظم الإسلامية أو في محور الفكر وتاريخ العلوم عند المسلمين تحتاج إلى جهد كبير وعمل دؤوب لجمع المعلومات من مصادر تاريخية وغير تاريخية متفرقة . كما وأن الكتابة في مثل هذه المواضيع تحتاج إلى خبرة كبيرة في التاريخ الحضاري ورؤية ثقافية عميقة ونظرة منهجية واعية .

في مجال النظم والمؤسسات الإسلامية بدأ المستشرقون يطرقون هذا الباب منذ عهد مبكر فقد كتب كارل بيكر منذ سنة ١٩١٥ عن مؤسسة الخلافة ثم أردفها بكتابه الموسوم (دراسات محمدية) عن تاريخ النظم الاجتماعية والاقتصادية في الإسلام سنة ١٩٢٤ . وكتب ميور الاسكتلندي Muir عن مؤسسة الخلافة ظهورها وتدهورها وسقوطها وتلاه أرنولد عن الموضوع نفسه سنة ١٩٢٤م ثم مار غليوث وهاملتون جب . أما جويتن Goitein وسورديل Sourdel فكتبا عن (الوزارة العباسية) . وفي معرض تعليقه على مجال الفكر السياسي في الإسلام يقول رضوان السيد «إن المستشرقين الأوائل وبعض المحدثين منهم هم الذين ادخلوا إلى مجالات الدراسات السياسية في الإسلام مصطلحات مثل الثيوقراطية والاوتوقراطية والديمقراطية والاوليجاركية . وإذا كنا لا نستطيع لوم كريمر وهورغرونيه وبيكر على هذا الخلف المنهجي باعتبار غربتهم عن بيئتنا الحضارية . . . فإن العقاد وطه حسين ومحمد حسين هيكل وحتى محمد اقبال لا يبقون بمنأى عن مثل هذا اللوم لاندفاعهم في السبيل نفسه . . .» [راجع مؤتمر تاريخ بلاد الشام ، ١٩٨٧] . ولا يرى أيرون روزنتال وجود فلسفة سياسية اسلامية ذلك لأن الفقهاء لم يسألوا ماذا لو كان؟ ولماذا أن يكون؟ بل اهتموا بتطبيق الشريعة على الأمة . .» [الفكر السياسي الإسلامي الوسيط ، كمبرج ، ١٩٦٢ ص ٢٤] . على أن برنارد لويس في كتابه (لغة السياسة في الإسلام ، مترجم ، ١٩٩٣) قد عدل العديد من التخريجات الاستشراقية ووضع جملة من المصطلحات السياسية الإسلامية في نصابها التاريخي المعتمد على النصوص .

وفي السنة ١٩٥٤م أصدر ليفي كتابه الموسوم (التركيب الاجتماعي في

الإســلام) وكان متز قـد سبقهـم في كتابـه الموسـوم (الرينيسانس في الإســلام) Die Renaissance des Islamسنة ركز فيه على (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري) سنة ١٩٢٢م وتناول العـديد من نظم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والمالية والادارية . وتناول كل من بولياك وكاهين نظام الاقطاع في الإسلام . كما تناول لوكهارت ودينت الضرائب في الإسـلام . ودرس ماسينيون نظام الفتوة كما تناول المستشرق نفسه وكذلك برنارد لويس نظام الاصناف والحرف في الإسلام . وكتب فارمر عن الموسيقى الإسلامية سنة ١٩٢٩ وكرزويل عن العمارة الإسلامية سنة ١٩٣٢م . وظهرت مجموعة دراسات حضارية وثقافية قام بها نلينو سنة ١٩٣٩م وجبريللي سنة ١٩٤٧م . ومن أهم المراجع الإستشراقية الحديثة التي عالجت موضوع النظم والمؤسسات الإسلامية جنباً إلى جنب مع موضوعات أخرى هي دوائر المعارف (أو الموسوعات) وكذلك الكتب المرجعية في التاريخ العام . وتأتي في مقدمة هذا الصنف :

The Encylopaedia of Isalm, Londoon, Two Edit. (1), (2).

The Encylopaedia Universalis, Paris, 1968 - 1979.

The Encylopaedia Britainic, عدة طبعات

أما الأولى والمعروفة بإسم (دائرة المعارف الإسلامية) فقد صدرت في طبعتها الأولى في أربعة مجلدات وملحق وشارك في تحريرها عدد من كبار المستشرقين حيث بدأ العمل بتحريرها سنة ١٩١٣ وانتهى سنة ١٩٣٤ . ثم أفردت الموضوعات الخاصة فالفقه والتاريخ والعقيدة ونشرت في مجلد واحد بإسم (دائرة المعارف الإسلامية المختصرة) . ثم بدأت منذ سنة ١٩٥٠ طبعة جديدة مزيدة ومنقحة من دائرة المعارف الإسلامية بالظهور بأفكار جديدة أو معدلة . كما كان من سياسة هيئة التحرير إشراك المختصين العرب والمسلمين وغيرهم مع المستشرقين في الطبعة الجديدة . ويمكن للباحث المختص أن يستفيد من ثبت المراجع في نهاية كل مقالة من مقالات دائرة المعارف ، وهذا ما يجده في كل الموسوعات والكتب المرجعية عن تاريخ الإسلام وحضارته .

أما الثانية فهي (دائرة المعارف الفرنسية) انسكلوبيديا اونيفيرساليس ، وقد عالجت تاريخ الإسلام بنفس المنهج الشمولي الذي تناولته دائرة المعارف الإسلامية .

وتتناول الطبعات الأخيرة من (دائرة المعارف البريطانية) العديد من المؤسسات والمظاهر الحضارية الإسلامية وتنقسم إلى محاور تعالج أشكال الإسلام وفرقه ثم أركان الإسلام . والدولة . الآداب والشريعة والفقه ، والعمارة . والحركات الاصلاحية والتحديث وعلاقة الإسلام بالديانات الأخرى . وخصصت هذه الموسوعة مقالاً خاصاً لتاريخ الإسلام منذ ظهوره حتى الوقت الحاضر (القرن ١٤ هـ/٢٠م) . ناهيك عن القول بأن المستشرقين فيما يتعلق بالإسلام وحضارته قد انتهوا إلى جملة من الأحكام والتعميمات أصبحت في قناعاتهم ضمن المسلمات الراسخة يكررونها في كل طبعة جديدة من طبعات دوائر المعارف ولكن مع بعض التغيير في الأسلوب والمقارنة بما يوازيها من وجهة النظر الإسلامية .

أما الكتب المرجعية Reference Books في التاريخ العام فهي عديدة وتتناول الإسلام تاريخاً وحضارة ضمن تاريخ البشرية العام . وهذه الكتب تتوجه إلى عامة المثقفين بالاضافة إلى الباحثين المختصين ولهذا كان أثرها أكبر في التأثير على الرأي العام الأوربي . وتتسم هذه المراجع بصفتين رئيسيتين :

الأولى : أنها بصورة عامة تنظر إلى الإسلام من خلال مفاهيم ومعايير وقيم الحضارة الأوربية وبعضها يحكم على الإسلام بقيم الكنيسة المسيحية وهي بذلك لا تخلو من تشويه واضح خاصة عند الكلام عن الرسول (ص) والقرآن .

الثانية : أنها تنظر إلى الإسلام من منظور التاريخ الأوربي ولذلك يحشر تاريخ الإسلام ضمن تاريخ العصور الأوربية الوسيطة باعتباره مكملاً أو مقابلاً لها . ويلاحظ التأكيد على الحروب الصليبية وحركة الاسترداد النصرانية في الأندلس والفعاليات الأوربية في آسيا وافريقيا (الاستعمار) ، حيث يسرد تاريخ هذه المناطق عرضاً ، وبمساحة صغيرة بالقياس إلى التواريخ الأخرى في العالم .

ولعل من أشهر الكتب المرجعية في التاريخ العام كتاب The Historian's History the world الذي نشر عام ١٩٠٤م وشارك فيه عدد من علماء التاريخ ومن بينهمالمستشرقون مثل نولدكه وفلهاوزن وجولد تسير ، ويضم خمسة وعشرين مجلداً ويعد كتاب ١٩٢٠

ومختصره (موجز تاريخ العالم) The Outline of History A Short History of the World, 1929 لمؤلفه هـ.ج . ويلز من أشهر الكتب المرجعية الأوربية التي تطرقت إلى الإسلام . ويعد ويلز نموذجاً للمؤرخ والمثقف الأوربي المتأثر بالكتابات الاستشراقية وبتراكمات الصورة المشوهة للإسلام في الغرب . فوجهات نظره عن الرسول (ص) معادية ، ولكن آراءه لا تخلو من تقدير للدين الإسلامي :

«كان الإسلام ديناً مليئاً بروح الرفق والسماحة والأخوة ، وكان عقيدة سهلة يسيرة الفهم» ولا يختلف كتاب (تاريخ الحضارات العام) الذي ترجم إلى العربية في بيروت سنة ١٩٦٥ والذي كتب الفصول الخاصة بالإسلام فيه المستشرق الفرنسي كلود كاهين عن سابقيه من حيث موقفه من الإسلام أو تناوله له وتفصيله في تاريخ الشعوب الإسلامية كالفرس والترك والبربر والمغول على حساب تاريخ العرب والمنطقة العربية في آسيا وافريقيا ، مما يتطلب الحيطة والانتباه في التعامل معه . وأخيراً وليس آخراً لا بد أن نشير في خضم الكتب المرجعية الكثيرة في التاريخ العام والتي عالجت تاريخ الإسلام كذلك . . . لا بد أن نشير إلى كتاب «قصة الحضارة» لمؤلفه ديورانت اذا جاز لنا عده من المستشرقين لأنه خصص جزءاً كاملاً من كتابه للكلام عن الحضارة الإسلامية التي أدرك أهميتها في مظاهرها المتنوعة وما قدمته للبشرية من اضافات مبدعة في مجالات الحياة . يقول ديورانت ملخصاً رأيه :

«إن قيام الحضارة الإسلامية واضمحلالها لمن الظواهر الكبرى في التاريخ ، لقد ظل الإسلام خمسة قرون من ٧٠٠م إلى ١٢٠٠م يتزعم العالم بأسره في القوة والنظام وبسطة الملك وجميل الطباع والأخلاق وفي ارتفاع مستوى الحياة . وفي التشريع الإنساني الرحيم والتسامح الديني وفي الآداب والبحث العلمي وفي العلوم والطب والفلسفة» .

ثم يلخص المولف في فصل بعنوان (عبقرية الإسلام) كلامه عن الحضارة الإسلامية ومدى قدرتها علي التفاعل والديمومة والحيوية والصمود بوجه الافرنج والمغول وغيرهم واحتواءهم تدريجياً بقوله :

«إن الحضارة الإسلامية الرائعة كانت غنية إلى حد القدرة على تمدين غزاتها»

وامتدح توينبي في كتابه (دراسة في التاريخ) الحضارة الإسلامية وعدها من الحضارات الحية غير المتوقعة لأنها استجابت للتحديات التي واجهتها بوسائل إيجابية فأخذت وأعطت وساهمت في رقي الإنسانية وتطورها .

إن ما أشرنا إليه يعد كتب مرجعية في التاريخ العام أما الكتب المرجعية المتخصصة بتاريخ الإسلام وحضارته فقط فهي عديدة و لا مجال حتى لتعدادها إلا أننا نذكر منها كتاب The Legacy of Islam (تراث الإسلام) الذي نشر طبعته الأولى المستشرقان غليوم وأرنولد في لندن سنة ١٩٤٧م ثم ظهر بطبعته الثانية سنة ١٩٧٣ بتحرير كل من شاخت وبوزوورث .

وقد عالج الكتاب جوانب مهمة من الثقافة العربية الإسلامية مستعرضاً نشأتها وتطورها وأثرها على الحضارة البشرية وخاصة الأوربية ، وهذا اتجاه جديد في الاستشراق الأوربي يهدف إلى الاعتراف بأثر حضارات أخرى في تكون الحضارة الأوربية الحديثة .

أما الكتاب المرجعي الآخر والذي صدر بمجلدين سنة ١٩٦٨ وأشرف على تحريره المستشرقون برنارد لويس وبيتر هولت وآن لامبتون فهو الموسوم The Cambridge History of Islam (تاريخ الإسلام لكمبرج) ، وتبدو نبرة التقدير والقبول للإسلام وحضارته في مقدمة هذا الكتاب . تقول المقدمة :

« . . . إن الكتاب يدرس الإسلام من حيث هو دين وعامل تركيب عظيم ذي طاقة رائعة على جمع مواد الحضارات المتفرقة والتاليف بينها وتحريكها واعادة صياغتها بشكل مركب جديد متميز السمات . . .»

هذه هي السمة الأولى للكتاب والتي تختلف -جذرياً عن روح الشك والعدوانية التي اتسمت بها العديد من مؤلفات القرن التاسع عشر حيث كانت الروح النقدية غير الملتزمة واللاموضوعية قد شاعت في أوربا في تلك الفترة وشملت الأديان كلها ومنها الإسلام . أما السمة الثانية التي اتصف بها هذا الكتاب فهو تأكيده على دراسة الشعوب الاسلامية غير العربية فبعد أن كان اهتمام الاستشراق منصباً على «المركز القديم للإسلام» ونعني به

العالم العربي اتجه البحث إلى دراسة مناطق أخرى لم تكن من قبل تثير اهتماماً كبيراً. والواقع أن هذا الكتاب الذي أختصر تاريخ الأقاليم العربية توسع في مظاهر متنوعة لأقاليم إسلامية بعيدة مثل آسيا الوسطى، الهند المسلمة، الإسلام في جنوبي شرقي آسيا، السودان. النيلي والغربي والأوسط. الاندلس وصقلية. انتقال المعرفة إلى أوربا الغربية. وليس هناك اعتراض على التوسع في خطة الكتاب لتشمل اقطار اسلامية نائية ففي ذلك فائدة كبيرة للجميع ولكن ليس على حساب تاريخ العرب وحضارتهم التي بدت مختصرة وسطحية وتدعو إلى النقد في بعض محاورها. ولا بد من التأكيد أن عدداً لا بأس به من المستشرقين قد أبرز في مؤلفاته قدرة الحضارة الإسلامية على الهضم والتمثيل الثقافي وتحويل عناصر ثقافية أجنبية إلى ثقافة إسلامية فقد أكد أجناس جولد تيسهر أن الإسلام قد أثبت قدرته على تمثيل الآراء وصهر المظاهر الأجنبية الحضارية في وعاء واحد بحيث لا يمكن معرفة أصولها إلا إذا درست بدقة نقدية. وأشاد فون كرونباوم Von Grunbaun بقدرة الفكر الإسلامي على «الامتصاص الحضاري المتنوع». أما برنارد لويس فقد ذكر في أكثر من مكان في مؤلفاته أن الحضارة الإسلامية لم تكن مجرد جمع آلي للثقافات القديمة بل خلق جديد انبعثت فيه جميع هذه العناصر لتكون حضارة جديدة . . . وهذه العملية هي سمة مميزة لكل مرحلة من مراحل تطور هذه الحضارة.

أما محاور الفكر والعلوم عند المسلمين فقد سارت عند المستشرقين في خط مواز لدراسات النظم الإسلامية ولم تتأخر عنها. وقد برع المستشرقون في تحقيق العديد من المخطوطات العربية في ميدان العلم النظري والتطبيقي ،وحاول البعض منهم أن يهمل أسم مؤلفيها وينسبها إلى مؤلفين من اللاتين الأوربيين، وإذا فشل في مسعاه هذا فإنه يحاول أن ينسب ما فيها إلى أفكار يونانية مشابهة بهدف إظهار أثر الحضارة اليونانية على الحضارة الإسلامية. ويبدو ذلك واضحاً فيما فعله كارادیفو حين ترجم فصلاً من تذكرة الطوسي وكذلك كتاباً للبوزجاني في الرياضيات.

ويبرز اسم المستشرق نلدكه في الدراسات اللغوية العربية، كما أكد بعض المستشرقين الفرنسيين على اللهجة البربرية في المغرب وسعوا إلى توثيقها ودراسة جذورها

والهدف من وراء ذلك خدمة أغراض فرنسا في المغرب العربي وإيجاد ثغرات لغوية بين أبناء الشعب الواحد ولعل هذه النزعة بارزة في بحوث ديستنك وباسية الفرنسيين . بينما أكد مستشرقون آخرون على «مجتمع البحر الأبيض المتوسط» ووحدة شعوبه في الشمال والجنوب محاولين ضم أقطار عربية إلى ذلك المجتمع «المتوسطي» المقترح . وهذه النزعة بارزة في بحوث المستشرق جويتاين ، وقد دعى لها نفر من أبرز مفكرينا فترة من الزمن وعلى رأسهم طه حسين(٤) الذي قال في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) :

«ومن المحقق أن تطور الحياة الإنسانية منذ عهد بعيد قد أبان أن وحدة الدين واللغة لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية ولا قواماً لتكوين الدول . . . وإنما كانت مصر دائماً جزءاً من أوربا» ثم يردف قائلاً :

«أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها حلوها ومرها . . .» ولكن طه حسين تراجع عن هذه الآراء في كتابه التالي الموسوم (مرآة الإسلام) حيث يقول :

«المستعمرون في هذا العصر الحديث يوشكون أن يفرضوا عليهم [العرب] ضروباً من العلم قد تخرجهم من الجهل ، ولكنها ستقطع الأسباب حتماً بينهم وبين تاريخهم وتفنيهم في الأمم المستعمرة إفناء» . ومن حيث المبدأ فليس هناك ضير في التعامل مع المشروع المتوسطي أو أي مشروع آخر فالعرب جزء من هذا العالم الذي أصبح صغيراً ولابد لهم أن يتفاعلوا معه شرط أن يدركوا ايجابياته فيستفيدوا منها ويعوا سلبياته فيتجنبوها .

وظاهرة أخرى حاولت الدراسات الاستشراقية إبرازها وتوكيدها في التاريخ الإسلامي إلا وهي الفصل بين العقيدة الإسلامية وبين الواقع التاريخي للدولة الإسلامية . ولا شك فإن المستشرق وكما أكدنا ذلك مراراً يتأثر ببيئته التي نشأ فيها ، والبيئة الأوربية ثنائية التكوين كما هو معروف أساسها يعود إلى الحضارة اليونانية الوثنية وعقيدتها الجديدة المسيحية جاءت بعد ذلك بقرون . وقد ظل هذا الفصل ثابتاً ومتصلاً يعمل على إبعاد الشؤون الدنيوية عن الأمور الدينية . وفي هذا الصدد يقول عبد العزيز

الدوري بأن المستشرقين درسوا الظاهرة بموجب المفاهيم الغربية وقد أصبح هذا المنهج **الان** غير دقيق وغير مقبول (التكوين التاريخي ، بيروت ١٩٨٤) . وقد حاول بعض المستشرقين أن يطبقوا هذا الفرض على المجتمع الإسلامي الذي كانت مسيرته على النقيض من المجتمع الأوربي حيث تداخلت مظاهر الواقع التاريخي مع العقيدة الإسلامية ، وهكذا فسر المسلمون كل انتصار في مسرح التاريخ الإسلامي وكل تقدم حضاري على أنه انتصار للرسالة الإسلامية واستجابة لتعليمها والعكس صحيح ، أما دراسات هذه الفئة من المستشرقين والتي فصلت الدين عن الدنيا فقد جاءت دراسات مبتسرة تحاول تخيل صورة مصطنعة للمجتمع الإسلامي وقسر النصوص التاريخية وتطويعها لإثبات فرضيتها المزعومة التي تحاكي حالة المجتمع الأوربي .[٥] وقد كشف برنارد لويس عن هذا النقص في بعض الدراسات الاستشراقية بقوله : « . . . نحن في العالم الغربي وقد نشأنا في ظل التقاليد الغربية ، عندما نستخدم كلمة إسلام وإسلامي نقع عمداً في خطأ طبيعي ونفترض أن الدين يعني عند المسلمين ما يعنيه عندنا في المجتمع الغربي حتى في العصور الوسطى ، وأنه يعني جزءاً مستقلاً ومنتزعاً من الحياة يتعلق بأمور معينة ، وأنه منفصل - أو على الأقل قابل للإنفصال - عن شئون الحياة التي تتعلق بأمور اخرى . انه ليس كذلك في العالم الإسلامي ولم يكن كذلك قط في الماضي . .» [لغة السياسة في الإسلام ، بيروت ، ١٩٩٣ ، ص ١٠] Islam is An All Embraceing Way of life .

وإذا كان الاستشراق قد بدأ الاهتمام بالدراسات اللغوية والدينية (اللاهوتية) أولاً فإن ذلك لم يستمر لوحده طويلاً حيث نلاحظ الإهتمام بالتراث الحضاري والتاريخي إهتماماً ملحوظاً وبالمخطوطات التاريخية وعملاً دؤوباً يهدف إلى تحقيق ما أمكن منها وترجمة بعضها :

فالمستشرق مارغليوت حقق من جملة ما حقق أنساب السمعاني ومعجم الأدباء لياقوت الحموي وقطعاً من الامتاع والموانسة للتوحيدي ونشوار المحاضرة للتنوخي وترجم تلبيس ابليس لإبن الجوزي .

والمستشرق أمدروز Amendroz (ت ١٩١٧م) حقق تجارب الأمم لمسكويه وذيل تاريخ دمشق لابن القلانسي والوزراء لهلال الصابي ونشر المستشرق فان فلوتن بعض رسائل

الجاحظ وكتابه البخلاء والمحاسن والاضداد والنابته . وترجم جوسين (المدينة الفاضلة) للفارابي بينما ترجم دنلوب Dunlop (فصول المدني) للفارابي كذلك .

واهتم المستشرق دي خويه بسلسلة الكتب الجغرافية العربية بصفة خاصة .

وترجم كازانوفا خطط المقريزي إلى الفرنسية . وترجم غيوم السيرة النبوية لابن هشام . وترجم فاكنان أخبار المغرب للمراكشي والبيان المغرب لابن عذارى وكذلك الجزء الخاص بالمغرب واسبانيا من كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير ، وترجم ماكارثي نصوصاً من آراء الأشعري الكلامية (١٩٥٣) .

ويعكف منذ أوائل العقد الثامن من هذا القرن مجموعة من المستشرقين و«المستعربين» الذين لهم إلمام كاف باللغة العربية على ترجمة تاريخ الطبري إلى الانكليزية . وقد انجز بعضهم الأجزاء المنوطة اليهم وتم نشرها . فقد ترجم مثلاً وليامز الفترة الخاصة بالعباسيين الأوائل وظهرت في جزئين سنة ١٩٨٨ ، كذلك قام المترجم نفسه بترجمة فترة الثورة العباسية ونشرت سنة ١٩٨٥ وقام بوزورث بترجمة الجزء الخاص بعودة الوحدة إلى الخلافة ونشرت سنة ١٩٨٧ . ويشارك في الاجزاء الاخرى مستشرقون معروفون أمثال مونتكمري وات ومايكل موروني وكريمر ولاسنر وروزنثال وسيكون مجموع الاجزاء المترجمة لتاريخ الطبري ٣٨ جزءاً بالإضافة إلى جزء خاص بالفهارس .

ويتألق المستشرق الروسي بارتولد في تحقيقاته ودراساته خاصة عن تاريخ أسيا الوسطى . . ولم يظهر بين المستشرقين الروس من يضاهيه في المعرفة أو العمق أو النظرة الموضوعية إلى الأمور التي تتعلق بتاريخ تركستان والمغول وكذلك في بعض دراساته عن فلسطين وآرائه عن الموقف الاستشراقي من تاريخ الإسلام ويأتي المستشرق سبولر بعده .

واهتمت بعض الدراسات الاستشراقية بمظاهر الجدل وعلم الكلام والفقه . فكتب أرثر جفري عن الجدل الاسلامي المسيحي وكتب ماكدونالد عن علم الكلام في الإسلام وعن مذاهب الفقه الإسلامي . وتطورت هذه الدراسات إلى الإسلام المعاصر ويبرز في هذا المجال المستشرق جب في مجموعة من دراساته مثل (الاتجاهات الحديثة في

الإسلام) وكذلك فون كرونباوم في كتابه (الإسلام الحديث) . وكتب ماكدونالد عن (الدين والحياة في الإسلام) حيث تتابعت الدراسات في هذا الاتجاه . وحاولت بعض هذه الدراسات أن تستغل الفروق في عادات وتقاليد المسلمين من منطقة إلى اخرى لأغراض سياسية فأكدوا على مظاهر الإسلام لدى البربر أو الفرس مثلما فعل بيلير المستشرق الفرنسي وبيرسي كوكس الانكليزي .

وبقدر ما يتعلق الأمر بالعلوم والفكر الإسلامي برز بين الحربين العالميتين وما بعدهما مجموعة من المستشرقين الذين أسهموا اسهامات بارزة لعل على رأسهم المستشرق الألماني كارل بروكلمان الذي ألف خمسة أجزاء في تاريخ الأدب العربي سنة ١٨٩٨ - ١٩٤٢م . وجب الأدب العربي سنة ١٩٢٦ ونيكلسون (تاريخ الأدب العربي) سنة ١٩٣٠م . وبراون (التاريخ الأدبي لبلاد فارس) في أربعة أجزاء سنة ١٩٥١م . وحقق شارل بلا عددا من رسائل الجاحظ واهتم بالجاحظ نفسه وبذلك تابع سلفه فان فلوتن في هذا الاختصاص . فأهمية الجاحظ في نظر الاستشراق لكونه أولاً وقبل كل شيء عالم معتزلي استخدم المنطق والجدل اليوناني!! ويلاحظ أن هذه النزعة إلى التخصص التي أشرنا إليها في شارل بلا تتكرر عند هورتين في تعلقه بالفلسفة الإسلامية وشاخت في الفقه والشريعة ورتر في دراسات القرآن والحديث وسترثمان في دراساته عن الزيدية وكوربان في دراسته عن غلاة المتصوفين متبعاً منهج جامعة كمبردج الذي أسسه نيكلسون ومن بعده آربري . . وتخصص فون كرونباوم في تتبع أثر الحضارة اليونانية في الحضارة الإسلامية ويبدو ذلك واضحاً في جملة كتبه ومقالاته سواء عن الإسلام في العصر الوسيط أو عن المدينة الإسلامية وهذا الاتجاه ساد الدراسات الاستشراقية منذ عهد بعيد وقبل فون كرونباوم .

وتطرق الثلاثي البريطاني جب ولويس ووات إلى العديد من مظاهر الفكر والنظم في الاسلام من خلال ما كتبوه من مقالات أو دراسات معروفة . كما وعالج الثلاثي الفرنسي بولياك وردنسن وجاك بيرك مظاهر مشابهة خاصة ما يتعلق منها بأمور إقتصادية واجتماعية ظهرت في المجتمع الإسلامي . أما ألمانيا فقد اهتم كراوز بالكيمياء

عند العرب ونشر مايرهوف عدة كتب عربية عن الصيدلة والتشريح وطب العيون وغيرها . وللمستشرق روسكا عدة مساهمات في الجيولوجيا والكيمياء والرياضيات . ولا بد هنا من الإشارة إلى أن العلماء الاوربيين في عصر النهضة وما بعده اطلعوا على مؤلفات المسلمين في علوم الأرض وغيرها بشكل دقيق . وتشير الأخبار التاريخية أن جورجي غريكولا (ت ١٥٥٥م) كان قد إطلع على تصانيف المسلمين للمعادن والصخور قبل أن ينشر تصنيفه الجديد في أوربا .

وقبل أن يبدأ باراسلس (أيضاً من القرن السادس عشر) تجاربه الكيماوية مع المعادن لاكتشاف «اكسير الحياة» كان قد اطلع على رأي ابن سينا عن استحالة تحويل المعادن الخسيسة إلى ثمينة في كتبه ولكنه رفضها وأحرقها!!

وقبل أن تقبل أوربا في القرن السابع عشر والثامن عشر بإحلال الدليل الاستقرائي محل الآراء الافتراضية كان الدليل الاستقرائي موضع اعتماد علماء الحضارة العباسية الإسلامية أمثال ابن سينا وابن الهيثم والبيروني في الكثير من استنتاجاتهم التطبيقية والنظرية .

واكتشف المسعودي دورة المياه في الطبيعة قبل أن يعلن عنها هاتون عام ١٧٨٥م .

وميز ابن سيناء بين مادة البخار والهواء قبل علماء عصر النهضة الأوربية بقرون . وقبل أن يتبلور مبدأ الواقعية في دراسة العلوم الصرفة في أوربا في القرن التاسع عشر والذي يتلخص في دراسة المعطيات المعلومة في الحاضر للكشف عن الحوادث المجهولة في الماضي ، كان البيروني قد استند على هذا المبدأ في منهجه العلمي القائل «بالترقي من المشاهد المحسوس إلى الغائب المعقول»(٦) .

إن هذه النماذج وغيرها كثير لا تزال تلقى الانكار أو الاهمال من قبل فئة من المستشرقين ولا زال هناك من يدعي أن مساهمات العلماء المسلمين اقتصرت على حفظ علوم الأوائل بعد ترجمتها ونقلها إلى العربية وانهم عجزوا عن إضافة أو ابتكار مساهمات جديدة في العلوم . لذلك فإن المطالع للعديد من كتب المستشرقين في العلوم

يلاحظ اهتمامهم بالتراث العلمي اليوناني وإهمالهم للتراث العلمي العربي الإسلامي رغم أن ما قدمه العرب والمسلمون استوعب وتجاوز ما قدمه علماء اليونان . وإذا كان لا بد من عزو بعض الإنجازات إلى العرب والمسلمين فإنهم يحاولون إعادتها قسراً إلى «أصولها اليونانية» أو غير اليونانية[٦أ] تماماً كما يفعل فئة أخرى من المستشرقين حين يحاولون قسراً واجباراً العودة بتعاليم الإسلام والقرأن الى اليهودية أو النصرانية بطريقة ومنهج لا يصمد أمام المنطق .

وسنكتفي ، كما فعلنا في الفصول السابقة ، بإعطاء نماذج عن تعامل بعض المستشرقين مع النظم ثم مع مظاهر الفكر والعلوم عند المسلمين لنتبين من خلالها كيف حاول البعض منهم إنكار أي فضل أو مساهمة للحضارة الإسلامية في التقدم الانساني .

ففي ميدان النظم الإسلامية : تعرضت النظم الادارية مثلاً إلى موجة من التشويه والتشكيك من قبل فئة من المستشرقين حيث لم ينفكوا عن وصفها بأنها وضعت أصلاً لابتزاز الشعوب المحكومة وإستغلال ثرواتها عن طريق الضرائب الفادحة وتقسيم الأراضي على الارستقراطية العربية .

وإذا فشل المستشرق في إنكار عروبة النظام وإسلاميته فحينذاك يربطه بأصول أجنبية قديمة أو التقليل من أهميته لاثبات عدم قدرة العربي أو المسلم على تجاوز ما وصلت إليه الحضارات القديمة ، فهو تقليد مقتبس ليس إلا . والمعروف جيداً لدى مؤرخي الحضارات أن النهضة لا يمكن أن تتحقق بسبب معارف تستورد من الخارج لأن ذلك وحده لا يحقق نهضة إذ لا بد من عوامل الإبداع الذاتي والقدرة على الابتكار لدى الأمة . بمعنى آخر لا بد من وجود أمة متحضرة مؤهلة للفهم قادرة على التفاعل ثم الانتاج الذي يتسم بالأصالة .

– فمن القيم التي وضع أسسها العرب المسلمون في الادارة : إختيار الولاة بدقة والحرص على توفر شروط معينة فيهم . الاختصاص في العمل الاداري . أخذ الاعراف الاجتماعية في تعيين الولاة . التفتيش على الولاة . التحقيق في الشكاوى الواردة عليهم لدى مجلس النظر في المظالم . إشراك الناس والأخذ برأيهم في تعيين الولاة[٧] . عدم

إعطاء الادارة لمن يتوسل في طلبها . وقد أنصف بعض المستشرقين نظام الحكم في الإسلام فقد أشار برنارد لويس إلى أن : «فكرة الحكم المقيد هي عنصر جوهري موروث في الإسلام . ان المبدأ القائل أن الحاكم ليس فوق القانون بل انه يخضع له كأبسط مواطن هو مفهوم مركزي في التعاليم الإسلامية على صعيد الدولة والحكم . وهكذا فإن الاوتوقراطية الجامحة الشائعة في الكثير من دول العالم الإسلامي هذه الأيام هي نتاج التحديث الذي أدى في معظم الأحيان إلى الغاء القوى الوسطية وعزز الحاكم حتى ان ابسط وأضعف دكتاتور يمارس سلطات استبدادية لم يحلم بها خلفاء وسلاطين الماضي» .

- أما في النظم العسكرية الإسلامية(٨) فإن العديد المستشرقين تعاملوا مع الجيش الإسلامي وفتوحاته بتصويرها في صورة هجمات بربرية قامت بها القبائل العربية لأسباب مادية . إن هذه الفكرة الاستشراقية لم تعر مبدأ الجهاد أية أهمية تذكر وكيف أنه شرع بصورة تدريجية . فقد كان الرسول (ص) يأمر أصحابه بالصبر وعدم القتال حتى قويت شوكة المسلمين واشتد ساعدهم فنزلت الآية : التي تأذن لهم في القتال رداً على ما لحق بهم من ظلم :

﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير﴾

ثم أمر المسلمون بقتال كل من قاتلهم :

﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا أن الله لا يحب المعتدين﴾

ثم أمر المسلمون بالقتال لتعزيز حرية إنتشار العقيدة الإسلامية التي ينضوي تحت لوائها من يشاء دون خوف أو اضطهاد أو فتنة :

﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن إنتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين﴾ .

ولم يكن جيش المسلمين قبائل بدائية مدمرة ذلك أن الذي يؤرخ للجيش الإسلامي لا بد وأن يتعامل مع مبدأين رئيسيين في التنظيم العسكري الذي سارت عليه الدولة

الإسلامية : مبدأ الأمة المقاتلة (الأمة المسلمة) ومبدأ الجيش المحترف (النظامي) . وقد سارت دولة الخلافة ردحاً من الزمن على أساس المبدأ الأول فكانت الدولة تحشد كافة الطاقات البشرية (المادية والمعنوية) في الحرب الشاملة . فالجهاد فرض عين (النفير العام) ويشمل كل القادرين على حمل السلاح الذي ينفرون بأنفسهم وأموالهم .

إن بعض المستشرقين لا يهتمون بإيراد التفاصيل حول هذا المبدأ وبذلك يتنكرون لميزة مهمة من ميزات الجيش الإسلامي ولهذا فإن مؤرخي التاريخ العسكري في أوربا لا يعرفون شيئاً يذكر عن تنظيمات المسلمين العسكرية وهو يؤكدون أن أسس هذه التنظيمات هي من ابتكار العقل الأوربي الحديث . وعلى سبيل المثال يرى مؤرخو التاريخ العسكري أن فكرة الحرب الاجماعية ابتكرها المشير لوندروف في كتابه (الأمة في الحرب) سنة ١٩٤٥م بينما دراسة واعية للجيش الاسلامي تقرر أن هذا المبدأ هو من ابتكار العرب سنة ٦٢٥م حيث طبقوه بالفعل في مبدأ (الأمة المقاتلة) .

أما المبادىء الاخلاقية التي أرساها المسلمون في التعامل أثناء الحرب فلم يتطرق اليها المستشرقون حتى كشف عنها ليدل هارت في كتابه الموسوم (لماذا لا نتعلم من التاريخ) .

ويرى بعض المستشرقين أن خالد بن الوليد إقتبس نظام الكراديس من البيزنطيين حين لاحظ تعبئتهم في المعركة وطبقه في اليرموك بينما تشير رواياتنا التاريخية إلى قول عمرو بن العاص من أن نظام الكراديس طبق في معركة أحد وأنه كان معروفاً في حروب العرب قبل الإسلام .

– وحاول بعض المستشرقين العودة بمؤسسة الوزارة العربية الإسلامية(٩) والتي ظهرت في العصر العباسي إلى أصول ساسانية . في الوقت الذي تؤكد رواياتنا التاريخية أن هذه المؤسسة برزت إستجابة لحاجات الادارة المركزية في العصر العباسي . وكان اصطلاح وزير معروفاً لدى العرب قبل الإسلام ، كما وأن اللغويين العرب اهتموا بتمييز الألفاظ الدخيلة على العربية وارجعوها إلى اصولها ولم تكن كلمة وزير منها . أما محاولة بعض المستشرقين ايجاد شبه بين وزير وفيشير الفارسية قصراً وتعسفاً فهذا لا يصح لغوياً ولا

تاريخياً خاصة وأن الكلمة الفارسية تدل على منصب قاض وليس وزير أو مشاور!! .

ولم تقتصر المحاولة على الوزارة بل تعدتها إلى مناصب أخرى مثل ديوان البريد والحسبة والشرطة والخاتم وغيرها حيث اعيدت إما الى أصول بيزنطية أو ساسانية ، بل أن المستشرق(١٠) ويت يطلق على الخلافة الأموية «الدولة البيزنطية الجديدة» وعلى الخلافة العباسية «الدولة الساسانية الجديدة»!! .

- أما في وصف الحياة في دار الخلافة فيستشهد بعض المستشرقين بالنادر الشاذ ليعمموه على الكل وذلك ببيان ترف الخلفاء وانغماسهم بالملذات . يقول ديمومبين : Demombynes

«وشوهدت ليالي بغداد الساحرة محافل الخلفاء ومجالسهم ، فبعد صلاة العشاء الورعة تنتشر الأغاني وتدار الكؤوس الراح خلال ذلك . . . وقد تعترض هذه الحفلات اليومية حادثة غير متوقعة فتكسبها طرافة كإستجواب سجين لبق . . . وقد يحز رأس بينما تدور الأقداح . .» ويصف المؤرخ نفسه هارون الرشيد أنه :

«نصف إله يستوي على عرشه بعظمة يحيط به حرسه ورجاله كملك يسجد له الناس . . . ما دام السياف شاهراً سيفه طول الوقت وراء الخليفة . .»

وصور مستشرق آخر الخليفة الهادي بأنه (نيرون العرب) ولكن مستشرق آخر اختلف وأكد أن نيرون العرب هو الخليفة المتوكل وليس الهادي!! وقال ديمومبين مقارناً الخلفاء العباسيين بلويس الرابع عشر : «واعتاد الخلفاد العباسيون دائماً شأنهم سأن لويس الرابع عشر أن يمارسوا سلطاتهم الملكية سواء كانت في مصلحة الشعب أو في غير مصلحته»(١٢) أين هذا التعميم من النماذج الكفوءة والمقتدرة للخلفاء وإذا كان الأمر كما صوره ديمومبين فكيف كتب لتلك الدولة أن تستمر؟ .

- وفي المجال الاقتصادي الإسلامي انصب اهتمام فئة من المستشرقين على الضرائب وزعموا إن هذا الاقتصاد الحيوي قائم أساساً على الضريبة والغنيمة . يقول ديمومبين :

«إن جمع الضرائب هي محاولة ملىء الخزينة الفقيرة مع وجود نظام اقتصادي ركيك ومنهار»[١٣] .

وبنفس المنهجية يتكلم فان فلوتن[١٤] :

«إن تلك الأموال المقررة والضرائب الاستثنائية التي أثقلت كاهل أهل البلاد المغلوبة لم تكن وحدها كل ما في النظام الاداري من نقص ذلك النظام الذي لم يكن يهدف إلا إلى غاية واحدة هي جباية الأموال . ثم كان هناك ما هو أدهى وأخطر من ذلك ما عرف عن هؤلاء العمال من الخيانة والعبث بأموال الدولة . . .» .

إما كوك Cook – المشارك في كتاب الهاجرية سيىء الذكر – فقد حدد عوامل التخلف الاقتصادي الإسلامي بالقيم الدينية الإسلامية التي منعت نشوء الرأسمالية ذلك لأن المسلم يؤمن بفكرة القدرية (الجبر) . ثم أن تأخر التجارة والصناعة والزراعة يعود إلى اتكال الدولة في مواردها على الضرائب المفروضة على كاهل أفراد المجتمع من مسلمين وغير مسلمين .[١٥] أما باتريسيا كرون – المستشرقة الجديدة – فهي تحاول أن تثبت عدم وجود تجارة مكية مع الأقطار البعيدة ولم تكن تجارة قريش سوى تجارة محلية لا غير وذلك واضح في كتابها الموسوم (التجارة المكية ونشأة الإسلام) والذي يعج بالأحكام الاعتباطية المهزوزة غير المستندة على الروايات التاريخية .

لقد رد المستشرق كلود كاهين على هذه الأفكار غير المنصفة في تفسير الاقتصاد الإسلامي بقوله :

«إن تخلف البلاد الإسلامية في عصرنا الحاضر عن أوربا دعم الفكرة القائلة بأن الإسلام في طبيعته يناهض كل تقدم وهذا خطأ كبير لأن الإسلام يعتبر العالم بأسره مسخراً للإنسان من قبل الله تعالى فكان من الطبيعي أن يفيد منه . . .»[١٦] .

ولا بد أن نقول أن المتمعن في الاقتصاد الإسلامي في عصر الدولة العربية الإسلامية يجده نظاماً يحاول تحقيق العدالة الاقتصادية ، وأن مبدأ التكافل الاجتماعي مسلم به في الإسلام منذ أكثر من أربعة عشر قرناً . وأن حجز الزاوية في تحقيق العدالة يكمن في قوله تعالى ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ .

لقد حاول بعض المستشرقين إرجاع تنظيمات ذات علاقة بالنظام الاقتصادي إلى أصول بيزنطية فأرجع فكرة نظام «الحسبة» إلى الدولة البيزنطية . وأعاد نشوء «الأصناف والحرف» وتنظيماتها النقابية إلى تأثيرات بيزنطية كذلك(١٧) ، وهذا ما لا تؤكده رواياتنا التاريخية التي تشير إلى تبلور هذه الأنظمة استجابة لحاجة المجتمع الإسلامي . كما اختلف بعض المستشرقين حول مدى تأثير الحركات الدينية السياسية كالاسماعيلية على نشوء وتبلور تنظيمات الاصناف (النقابات) في المجتمع الإسلامي . فقد ذهب ماسينون إلى القول بإن الاسماعيلية والقرامطة أوجدوا الأصناف ونظموها من أجل استغلال أهل الحرف كأداة في مخططاتهم السياسية . أما برنارد لويس فيعتقد بأن الأدلة غير كافية لتأييد فرضية ماسينون ويرى أن القرامطة منحوا مغزى جديداً وقوة دفع أكبر لتنظيمات نقابية كانت موجودة قبل ظهور القرامطة بوقت ليس بالقصير . ويؤيد المستشرق ستيرن فرضية لويس ويرفض فرضية ماسينون لافتقارها إلى السند التاريخي الذي يجب أن يدعمها(١٨) .

- أما نظم الأسرة والمجتمع فقد أثارت اهتمام المستشرقين لما وجدا فيها من اختلاف عن نظمهم الاجتماعية التي باتت تعاني من مظاهر التفكك الاجتماعي والاغتراب الأسري داخل العائلة الواحدة حيث أشارت دراسة صدرت عن هيئة الأمم المتحدة بمناسبة العام الدولي للمرأة سنة ١٩٧٥ ، إلى ما يلي :

«إن الأسرة بمعناها الإنساني المتحضر لم يعد لها وجود متماسك ولا مفهوم مترابط ألا في المجتمعات الإسلامية ، رغم ما تعانيه هذه المجتمعات من تخلف في مجالات أخرى» .

والغريب أن بعض المستشرقين اختاروا صوراً محددة داخل مجتمعات إسلامية معينة ولم يتورعوا عن الاستشهاد بالخرافات أو الحكايات المتداولة لتسويغ صورة غير صحيحة ثم تعميمها على المجتمع الإسلامي ككل . وفي هذا المجال نشير إلى ظاهرتين من الظواهر التي عابها المستشرقون وأطالوا فيها : ظاهرة تعدد الزوجات وظاهرة مركز المرأة في المجتمع .

– أما الظاهرة الأولى فليس هناك مستشرق اهتم بالنظام الاجتماعي الا وتطرق إليها ناعتاً إياها بالبدائية والبربرية مصوراً ذلك على أنه إباحة مطلقة . بينما أباح الإسلام للرجل أن يتزوج بأربع نساء شريطة أن يكون قادراً على الانفاق عليهم والعدل بينهن فإذا شعر بأنه لا يستطيع ذلك تحتم عليه أن يكتفي بواحدة ففي القرآن الكريم ﴿ . . فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾ . وشرط العدل في التعدد شرط أساسي وهو شرط ليس باليسير ولذلك جاء في القرآن صراحة ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾ .

ونلاحظ رد المستشرق غوستان لوبون على مبالغات المستشرقين حول هذه الظاهرة : «ولا نذكر نظاماً أنحى الأوربيون عليه بالملائمة كمبدأ تعدد الزوجات كما وأننا لا نذكر نظاماً أخطأ الأوروبيون في فهمه مثل ذلك النظام . ذلك أن أكثر مؤرخي أوربا اتزاناً يرون أن مبدأ تعدد الزوجات حجر الزاوية في الإسلام وأنه سبب انتشار القرآن وإنه علة انحطاط الشرقيين ونشأت عن هذه المزاعم الأوربية على العموم أصوات سخط للرحمة بأولئك البائسات المكدسات في دور الحريم يحرسهن خصيان غلاظ ويقتلن حين يكرههن سادتهن!!

إن هذا الوصف مخالف للحقيقة وأرجو من القارىء أن يطرح عنه أوهامه الأوربية جانباً بعد أن يقرأ هذا الفصل ذلك أن مبدأ تعدد الزوجات الشرقي نظام يرفع المستوى الأخلاقي . . ويعطي المرأة احتراماً وسعادة لا تراها في أوربا» .

ثم يعلق لوبون تعليقاً لاذعاً ينتقد فيه بمرارة المجتمع الأوربي فيقول :

«ولا أرى سبباً لجعل مبدأ تعدد الزوجات الشرعي عند الشرقيين أدنى مرتبة من مبدأ تعدد الزوجات السري عند الأوربيين وأرى العكس فإنه (أي الشرقي) أرفع منزلة منه . وبهذا ندرك مغزى تعجب الشرقيين الذين يزورون مدننا الكبيرة من احتجاجنا عليهم ونظرهم إلى هذه الاحتجاج شزراً»(١٩)

– أما عن مركز المرأة في المجتمع وهي الظاهرة الثانية فيقول ديومبين :(٢٠)

«إن المرأة المسلمة فاقدة الأهلية بموافقتها على الزواج» ثم يستطرد قائلاً : «وإن المهر يلزم تقديمه إلى الزوجة بوصفه تعويضاً عن تنازلها عن شخصها» في الوقت الذي تسير تعاليم الإسلام بطريق مخالف تماماً لما افترضه هذا المستشرق وغيره . فلا زواج في الإسلام دون موافقة المرأة . أما الطلاق فلا يجوز إذا كان لغير سبب مشروع ومبرر ، وأقر الإسلام حق المرأة في التملك والإرث . والواقع أن الإسلام لم يبن أحكامه على الأنوثة والذكورة من حيث هي كذلك ، وإنما أقامها على أساس الموقع الذي يكون فيه الرجل أو المرأة قرباً أو بعداً مع ملاحظة التفاوت في المسؤوليات وتحمل التبعات . وعلى سبيل المثال الأم وهي امرأة قد يتساوى نصيبها مع نصيب الأب وهو رجل . والزوجة وهي امرأة قد تأخذ الربع من تركة زوجها المتوفى . والبنت وهي امرأة قد يكون نصيبها أكبر من أنصبة إخوان المتوفى – وهم رجال – [٢١] .

إن ما يتمسك به بعض المستشرقين عن صورة المرأة الإسلامية في العصر الحديث ورده إلى تعاليم الإسلام لا أساس له من الصحة ولا يمكن تطابقه مع مركز المرأة في المجتمع الإسلامي ، بل أن تخلف المرأة المسلمة المعاصرة هو جزء من التخلف العام في المجتمع الإسلامي خلال عهود الاستعمار وفي العصر الحديث وفي هذا المجال يقول الشيخ محمد عبده في رده على تهجمات أرنست ريناك العنصرية : انه من غير الجائز الاحتجاج بالمسلمين على الإسلام فلا ذنب للإسلام المواكب لحركة التقدم العلمي إذا كانت الفترة التي يمر بها المسلمون متخلفة . ويطرح صبحي الصالح مبادىء عامة يرد بها على تلك الآراء ومن هذه المبادىء :

إن شعور المرأة بكونها غير مرغوب فيها (الوأد ثم الانعزال الاجتماعي) لا محل له في الفكر الإسلامي .

الإسلام يعامل المرأة كإنسان قبل أن تكون أنثى .

التكامل بين الجنسين لا يؤدي حتماً إلى التماثل المطلق بينهما في كل شيء .

ليست العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة صراع .

التعبير بتفضيل بعضهم على بعض تكليف لا تشريف .

الطلاق أبغض الحلال إلى الله ، والخلع ضرب من الطلاق تقتدي به المرأة نفسها لتحل عقدة الزواج .

الإسلام أوجب على المرأة طلب العلم .

حرية المرأة في العمل شرعها الإسلام ، ولها حق التصرف بأموالها كالرجل سواء بسواء .

إن ظاهرة شعور فئة من النساء بالنقص ناجمة عن التقاليد والاعراف ولا يقرها الإسلام الصحيح وعندما تتطور المجتمعات الإسلامية تتطور معها المرأة المسلمة .

إن الكلام عن النظم الإسلامية وكيف تعاملت معها فئة من المستشرقين كلام طويل ولعلنا حققنا هدفنا من وراء اعطاء النماذج السالفة . . ولننتقل إلى المحور الآخر من الحضارة الإسلامية وهو الفكر والعلوم التي كانت تمثل جانباً بارزاً من الرسالة الحضارية التي حملتها الأمة العربية - الاسلامية عبر التاريخ إلى البشرية وأفادت منها شعوباً عديدة منها للشعوب الأوربية سواء إعترف بذلك بعض المستشرقين أم لم يعترفوا .

- والواقع أن الاستشراق - وخاصة الألماني - اهتم اهتماماً كبيراً بتاريخ الفكر والعلوم عند المسلمين وبدأ - قبل المسلمين - بنشر المخطوطات وتحقيقها ثم دراستها وكتابة البحوث حول العلوم النقلية والعقلية في المجتمع الإسلامي . ولعل فئة من المستشرقين كانت أكثر موضوعية في هذا الباب من غيره من الأبواب التي عالجناها في الفصول السابقة ، رغم أن الهفوات تفلت من قلم المستشرق عن قصد أو دون قصد متأثراً بثقافته وبيئته ومعتقداته ولعل أهمها في هذا المجال ظاهرة عزو الانجازات العلمية الإسلامية إلى حضارات سابقة من يونانية وهندية وساسانية وغيرها . وسنضرب مثلاً واحداً رغم أن الأمثلة والنماذج كثيرة : ذلك هو موقف الاستشراق من بعض الرواد في الحركة العلمية العربية الإسلامية .

فمن رواد الحركة العلمية في الإسلام الحسن بن الهيثم البصري (ت ٤٣٠هـ/١٠٣٩م) الذي أحاطت معرفته بعلوم عديدة كما شملت كتبه ورسائله موضوعات

متنوعة إلا أنه برع في علم المناظر (البصريات) والهندسة والطبيعيات . كما تجاوزت معرفته الجانب العلمي إلى الجانب الإنساني فكتب في الفلسفة وعلم الكلام والأخلاق والسياسة . حتى بلغت مؤلفاته حوالي المائتين .

إن المطلع على مصنفات ابن الهيثم البصري يلمس دقة في التفكير وعمق في البحث واستقلالية في الحكم . ثم إن المنهج العلمي التجريبي الذي يعتمد الاستقراء والمشاهدة والتجربة هو الذي أوصله إلى مستوى الإبداع في نظرياته بعلم الضوء وكان حين يبتكر فكرة جديدة يقول :

«ولا نعرف أحداً من المتقدمين ولا من المتأخرين بين هذا المعنى ولا وجدناه في شيء من الكتب» .

لقد عارض ابن الهيثم نظرية اقليدس وبطليموس القائلة لبأن العين ترسل الشعاعات البصرية إلى الأجسام المرئية ووضع قاعدة جديدة هي أن الضوء هو العامل أو المؤشر الخارجي الذي يحدث عنه إحساس البصر . وهذه الفكرة الجديدة هي النظرية المعروفة إلى الآن .

لقد ذاع اسم ابن الهيثم في أوربا في عصر النهضة الأوربية وعرف تحت اسم «الهازن» روهو تحريف لكلمة الحسن . وقد نقلت أغلب كتبه ورسائله إلى اللاتينية والعبرية دون ذكر اسمه أحياناً أو مع ذكره حيناً آخر . والواقع أن معلومات علماء أوربا من روجر بيكون إلى كبلر والتي تنسب اليهم هي في واقعها نقلاً صريحاً أو مشوهاً لاراء ابن الهيثم من مؤلفاته . إن التحري الحديث أثبت أن كتاب الذخيرة المكتوب باللاتينية لمولفه رزنر سنة ١٥٧٢م هو ترجمة لكتاب المناظر لابن الهيثم . وترجم كتاب (هيئة الفلك) لابن الهيثم إلى العبرية وانتقل إلى علماء أوربا في نقول كثيرة كانت إحداها عن طريق ابراهام الطليطلي .

لقد بدأت مراكز عديدة في أوربا محاولات جادة لتعديل الأوضاع التاريخية بالنسبة للكشوف العلمية واعادة الاعتبار إلى علماء المجتمع العربي الإسلامي رواد العلم الحديث بعد أن غمط الأوربيون في عصر النهضة وما تلاه حقّهم في نسبة

النظريات العلمية اليهم ، ومن بين هذه المراكز المهمة (مركز التراث العلمي العربي) في توبنكن بألمانيا الغربية تحت إشراف الأستاذ فؤاد سيزكين .

أما الرائد العلمي الثاني فهو الخوارزمي (ت ٣٨٣هـ/٩٩٣م) صاحب كتاب "مفاتيح العلوم" الذي حقق لأول مرة من قبل المستشرق فان فلوتن سنة ١٨٩٥م في ليدن بعد أن كان المستشرق الألماني بروكلمان قد أشار إليه في كتابه تاريخ الأدب العربي سنة ١٨٩٠م . ورغم أن موضوعات هذا الكتاب قد أثارت اهتماماً كبيراً لدى المستشرقين المختصين بتاريخ العلوم عند العرب إلا أننا نلاحظ عدم تغيير وجهات نظرهم التي اعتادوا عليها وهي محاولة اعادة العلوم إلى اصولها الأجنبية . ويشير الدكتور عبد الأمير الاعسم[٢٢] إلى استمرار الروح الاستعلائية الأوربية في مسألة تقسيم العلوم ومصطلحاتها بشكل يربط التطور المعرفي لتلك العلوم ومصطلحاتها بالسياقات اليونانية .

والرائد الإسلامي الثالث هو الفيلسوف ابن رشد (ت ٥٩٥هـ/١١٩٨م) والذي لعبت فلسفته دوراً كبيراً في نهضة أوربا وظهور حركات الاصلاح الديني في المجتمعات المسيحية التي ثارت على مفاهيم الكنيسة . وبسبب فلسفته وشروحه حصل ابن رشد على لقب (الشارح الأكبر) . ومع ذلك فلم يعترف الأوربيون بفضله ودوره في دفع مجتمعاتهم نحو التحرر الفكري بل اكدوا على دوره في شرح فلسفة أرسطو ليس إلاّ! ونحو عليه باللائمة لأنه حسب زعمهم كان السبب في الانشقاق في الكنيسة . يقول أرنست رينان :

«ولا بدّ أنه كان لابن رشد دور في ظهور الفرق الملحدة في النصرانية والتي هزّت مدرسة باريس في السنين الأخيرة من القرن الثاني عشر والسنين الأولى من القرن الثالث عشر»"[٢٣] .

أما الرائد الرابع فهو ابن خلدون الحضرمي (ت ٨٠٨هـ/١٤٠٦م) الذي اعتبر من خلال مقدمته المشهورة مؤسساً لفلسفة التاريخ ومفسراً لنشوء وسقوط الحضارات (العمران البشري) في المجتمع الانساني . وقد اهتم الاستشراق بابن خلدون ونظرياته

ولكنَّ العديد من المستشرقين طبق عليها المفاهيم الأوربية والمنهجية الوضعية ولهذا لم يوفّقوا في شرحهم لآرائه . فحين قال دي بوير أن ابن خلدون غير متأثر بالدين في آرائه العلمية ، ضرب عصفورين بحجر واحد . الأول : ان ابن خلدون ليس اسلامياً في فلسفته وأنَّ ما قاله ليس صادراً عن فكر إسلامي والثاني : أن الفكر الإسلامي لا يمكن أن يصل في تفسيره للكون والحضارة البشرية ما وصل اليه ابن خلدون !! الذي يبدو متأثراً بأفلاطون وارسطو . وقد أكّد المستشرق شمت نفس تخريجات دي بوير السالفة حين قال :

«إن ابن خلدون يذكر خلال بحثه كثيراً من آيات القرآن دون أن يكون لذكرها علاقة جوهرية بتدليله وانما ليحمل قارئه على انه في بحثه متفق مع نصوص القرآن»!! ووافقه فيسندنك على ذلك حين قال : «تحرر ابن خلدون من التقاليد الإسلامية في دراسته للدولة والادارة وغيرهما»[٢٤]

حققت الحضارة العربية الإسلامية إنجازات مهمة خلال عصر ازدهارها سواءاً كان ذلك في مجال النظم أو مظاهر الحياة أو العلوم . وفي هذا المجال أيضاً حاول بعض المستشرقين إخفاء المآثر الحضارية الفكرية والعلمية أو التقليل من شأنها أو نقلها إلى لغتهم دون ذكر أسماء مؤلفيها من العرب المسلمين . والهدف تجريد علماء الحضارة العربية الإسلامية من اية قدرة على الابداع أو الابتكار وارجاع المآثر الحضارية العربية الإسلامية إلى أصول يونانية وهندية وفارسية وغيرها . بل انهم حين يتكلمون عن عالم نشأ في المجتمع العربي الإسلامي وأبدع فيه وكتب باللغة العربية يحاولون ابراز اصوله العرقية والمذهبية ، فمثلاً كثيراً ما نجدهم يبرزون شخصيات علمية بارزه عن قصد لانهم غير عرب بينما لا يؤكدون على علماء آخرين لمجرد كونهم عرباً!!

وتظهر هذه النزعة في الاستشراق الألماني بصورة واضحة الذي اهتم بتاريخ العلوم عند العرب . فمنذ ان كتب المستشرق الألماني فوبكه Woepcke في هذا المجال ، في القرن ١٨م فإنه دأب يقارن بين التراث العلمي العربي والتراث اليوناني هادفاً عزو إنجازات العرب والمسلمين العلمية الى اليونان . والملاحظ وليس في ذلك غرابة- أن يستمر هذا الخط الاستشراقي عبر السنين وينتقل إلى الولايات المتحدة عن طريق

العلماء الألمان المهاجرين اليها . فهذا فون غرونباوم الألماني الأصل والذي اثرت اراؤه على مدرسة الاستشراق الأمريكية يقول ان الحضارة الإسلامية تقوم على الاقتباس والاستعارة التي لاضابط ولا حدود لها من الحضارات اليهودية والمسيحية والهيلينية بل والألمانية القديمة أيضا . ويبدو أن هذه الأراء الاستشراقية من التأثير وقوة النفوذ في الغرب بحيث ظهر تأثيرها على فلاسفة بارزين في الغرب أمثال (برتراند رسل) الذي يردد ببساطة النظرة الاستشراقية في كتابه (تاريخ الفلسفة الغربية) فيقول : «ليس للفلسفة العربية شأن يذكر كفكر أصيل فرجالها أمثال ابن سينا وابن رشد ليسوا الا مقلدين» .

لقد قام العديد من المؤرخين في الرد على الهجمة الاستشراقية ضد التراث العلمي الإسلامي ولكننا نقول بأن الفرضيات العنصرية والمذهبية والاقليمية جاءت مضلّلة ومتهافته منذ ان شاعت في اوربا ، وان الشعوب تداخلت مع بعضها البعض ، ولهذا كان معيار الحضارة العربية الإسلامية ليس العرق بل اللغة والثقافة والانتماء الفكري أولاً وقبل كل شيء . وقد حاول باحثون اوربيون منصفون أن يردّوا على هذه الدعاوى فقال سيديو :

«لقد حاول الأوربيون ان يقللوا من شأن العرب ولكن الحقيقة ناصعة وليس هناك من مفر إلا أن نردّ للعرب ما يستحقون من عدل ان عاجلاً ام آجلاً»

أما دريبر فيدين الحقد والزيف بوضوح حين يقول :

«ينبغي عليّ أن انعي الطريقة المحكمة التي تحامل بها الأوربيون لاخفاء مآثر المسلمين العلمية علينا . ويقيني ان هذه المآثر سوف لا تظل كثيراً بعد الآن مخفيّة عن الأنظار . إن الجور المبني على الحقد الديني والغرور لايمكن أن يستمر إلى الأبد» .

إنّ ذلك الجور لم يستمر فقد فضحته مؤلفات وتحقيقات فؤاد سيزكين وغيره في التراث العلمي العربي الإسلامي . كما أشار برنارد لويس إلى فضل الحضارة الإسلامية على نهضة أوربا بقوله :

« . . وقد جرت العادة في عالم الغرب وحتى العالم بأسره تقسيم التاريخ إلى

ثلاث فترات رئيسية التاريخ القديم والوسيط (العصور الوسطى) والحديث وبموجب هذا التقسيم كانت أوروبا القرون الوسطى هي التي دشنت عملية الانتقال من التاريخ القديم (الاغريق والرومان) والحضارة القديمة في الشرق الأوسط إلى التاريخ الحديث الذي نعيشه . لكن كان ثمة ثلاث مسارب للانتقال من التاريخ القديم إلى الحداثة كانت المسيحية الغربية في أوروبا العصور الوسطى احد هذه المسارب أما المسربان الآخران فكانا المسيحية الارثوذكسية اليونانية والعالم الإسلامي .

لقد قبل العالم الإسلامي مثل المذهبين المسيحيين الآخرين تراث العصور القديمة وطوره على نحو افضل من المسيحيتين ومن ذلك أن المسلمين هم الذين حافظوا على الفلسفة والعلوم الاغريقية وترجموها ودرسوها قبل ان تعرفها اوروبا بوقت طويل .

ليس ذلك فقط . لقد كانت الحضارات القديمة في حوض البحر المتوسط والشرق الأوسط وأوروبا والهند والصين حضارات كلية أو اقليمية في أحسن الحالات أما المسيحية والإسلام فهما دعوتان عالميتان . لكن الإسلام الذي امتد عبر مناطق شاسعة في آسيا وأوروبا وافريقيا كان أول من أوجد حضارة متعددة الاعراق والثقافات أو ما يمكن تسميته حضارة عابرة للقارات . لقد امتدت حضارة الإسلام اكثر بكثير من مساحة الامبراطورية الرومانية والاغريقية- الهيلينية بحيث كانت قادرة على استيعاب وتبني وحتى مزج وخلط عناصر من حضارات ابعد في آسيا .

والحقيقة أن أوروبا لم تعرف التسامح والتعددية إلا منذ عهد قريب أما المجتمعات الإسلامية في الشرق الأوسط فعلى العكس من ذلك كانت متسامحة ومتعددة الثقافات ويعيش الناس جنبا إلى جنب رغم اختلاف دياناتهم واعراقهم وثقافاتهم .

وقد اضاف الشرق اوسطيون مساهماتهم الكثيرة على الحضارات القديمة . . وكان التراث الحضاري الإسلامي الشرق اوسطي هو المدماك الأول في النهضة الأوروبية لدرجة أن الكثيرين يتساءلون ما اذا كان منطلق التحديث اسلامياً .

ان بعض الأمثلة تكفي لتبرير تساؤلاتهم . فالعلم التجريبي الذي يزعم الغرب أن اصله اوروبي . كان المسلمون في العصور الوسطى هم الذين طوروه ووضعوا قواعده .

ويمكن القول أن العبقرية الاغريقية تكمن في التنظير (النظرية) والفلسفة اما المسلمون فهم الذين طوروا العلم التجريبي الذي كان الخطوة الأولى في تحديث الغرب .

وفي المجال الاقتصادي ايضاً وخاصة في التجارة والمؤسسات المصرفية ثمة تراث كبير من العالم الإسلامي اقتبسته اوروبا . ولعل ما يثبت ذلك عدد الكلمات والاصطلاحات الشرقية (الإسلامية) الكثيرة التي استعارها التجار الأوروبيون من العالم الإسلامي ومن ذلك كلمة (شيك) هي فارسية و (تعرفة) وهي عربية وكذلك اسماء العديد من المواد الغذائية والسلع ذات الأصل الشرق اوسطي مثل كافيار واورانج (برتقال) وهي كلمات فارسية اما منسوجات الدمكس والموصلين فتعود الى مدينتي دمشق والموصل . ومن ناحية اخرى ثمة العديد من المصطلحات الرياضية والفلكية ذات الأصل الإسلامي مثل الجبرا(وهي الجبر) وزينيت (وهي السمت) وهذا ما يؤكد مساهمة المسلمين في علوم الرياضيات والفلك . لقد كان علم الحاسبة اختراعا أوروبيا كبيراً لكن الأوربيين مدينون في ذلك للمسلمين الذين تعلموا أهمية الصفر من الهند ونقلوه إلى أوروبا كما نقلوا الورق وصناعة الورق من الصين إلى أوروبا" .(٢٥)

هوامش الفصل السادس

(١) ارنست رينان ، ابن رشد والرشدية ، مترجم ، ص ١١٠ - كذلك كتابه : تاريخ اللغات السامية ص٥١ .

(٢) ابن رشد والرشدية ، الترجمة العربية ، ٢٦٧. - عرفان عبد الحميد ، الاستشراق . . عرض تاريخي ص ١٠. كذلك قاسم السامرائي ، الاستشراق ، ص١٣ و ص١٦ .

(٣) لوبون ، حضارة العرب ، ص ٣٤

(٤) يشيرعرفان عبد الحميد بأنّ طه حسين قد تأثر بآراء المفكر الفرنسي بول فاليري (راجع : الخصائص الثقافية ١٣٨ هاش١٤)

(٥) عرفان عبد الحميد ، المصدر السابق ، ص ١٠ فما بعد .

(٦) حمودي عدنان ، تطور الفكر الجيوموفولوجي في العصر الإسلامي الوسيط ، ص١٦٩ فما بعد .

(٦أ) وعلى سبيل المثال رد بعض المستشرقين اصول التصوف الاسلامي إلى جذور مسيحية أو هندية . راجع : L.Gardet, Experience mystiques.. Paris, 1953

R.Zachner, Hindu and Muslim Mysticism, N.Y.1969

(٧) فاروق عمر ، النظم الإسلامية ،٦٩ فما بعد .

(٨) فاروق عمر ، العراق في ركب الحضارة ، النظم العسكرية وكذلك (المقدمة) ، بغداد ،١٩٨٦

قارن : P.Crone, Slaves on Horses, Cambridge, 1980

D.Pipes, Slaves, Soldiers and Islam, N.Haven, 1981

(٨أ) Haurt,L. Why dont we Learn from History? P.15

(٩) راجع : فاروق عمر ، النظم الإسلامية ، (نظام الوزارة) ، الشارقة ، ١٩٨٣ .

كذلك : D.Goitein, The Origin of Vizierate.., I.C,1942

(١٠) Weit, G., Lempire neo-byzantin des Omayyades.. C.H.M. 1953

(١١) ديومبين ، النظم الإسلامية ، ٢٩

(١٢) المصدر السابق ص ١٢٨.

(١٣) المصدر السابق ص ١٤٢.

(١٤) السيادة العربية ، ٢٩

(١٥) كوك ، التطورات الاقتصادية ضمن كتاب تراث الإسلام نشر شاخت وبوزورث الترجمة العربية ٢٤١ .

(١٦) كلود كاهين ، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ١٩٥.

(١٧) راجع مثلاً : رستوفتزوف ، تاريخ الامبراطورية الرومانية ، ص ٣٤٤ وما بعد .

(١٨) F.OMAR, The Guilds in the Islamic City,.. Conference on Urbamism in Islam, 1989,Oct.Tokyo.

(١٩) حضارة العرب ، ٣٩٦- ٣٩٨. كذلك راجع رد محمد الغزالي ، فقه السيرة ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ٤٥٣ فما بعد .

(٢٠) النظم الإسلامية ، ١٤٩.

(٢١) أحمد الكبيسي ، فلسفة نظام الأسرة في الإسلام ، أبو ظبي د .ت .- صبحي الصالح ، معالم الشريعة الإسلامية ، ص ٢٠٢. محمد الغزالي ، فقه السيرة ، القاهرة ، ١٩٧٦.- المؤلف نفسه ، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم ، القاهرة ، ١٩٩٥.

(٢٢) عبد الامير الاعسم ، الاستشراق العلمية مجلة الاستشراق ، ١٩٨٩ ، بغداد .

(٢٣) ابن رشد والرشدية ، ص ٢٣٥ ،- قاسم السامرائي ، الاستشراق . . ، ص ٢٥ فما بعد ، ص ٣٨ وما بعد

(٢٤) عماد الدين خليل ، ابن خلدون اسلامياً ، بيروت ١٩٨٥.- راجع علي عبد الواحد وافي ، مقدمة ابن خلدون ، تحقيق ، المجلد الأول . بيروت .

(٢٥) راجع : مجلة الحياة البيروتيه ، ١٩٩٦ .

الخاتمة

لم يكن نتاج المستشرقين واحداً فالمستشرق كأي باحث آخر يتأثر بعوامل عديدة ولا بدّ لنا أن نشير بدءاً بأن الظاهرة في التاريخ ليست بمعزل عن الإنسان، بل أن الإنسان جزء لا يتجزأ من تكوينها. فالتاريخ الذي نتحدث عنه هو تاريخ الإسلام أو تاريخ المجتمعات الإسلامية التي لها علاقاتها ومفاهيمها الدينية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية والتي تختلف عن مفاهيم المجتمعات الأوروبية وعلاقتها ببعضها. والمستشرقون الذين درسوا التاريخ الإسلامي ينتمون إلى ثقافات وبيئات مختلفة في أروبا مما يجعلهم يختلفون في التكوين الحضاري والسياسي والديني. فالمستشرق الراهب أو المبشر غير المستشرق العلماني أو الملحد رغم أنه ينتمي إلى الحضارة أو البيئة الأوروبية. وتفسير المستشرق الماركسي في أوروبا الشرقية غير تفسير المستشرق الليبرالي في أوربا الغربية أو أمريكا.

ثم أن المستشرق إنسان والإنسان كائن متغير ومن هنا جاءت اختلافاتهم في تفسير الظاهرة الواحدة فالنتائج التي يتوصل اليها مستشرق ما لاتحظى باتفاق شامل في وجهات النظر مع مستشرقين آخرين اذ تختلف النتائج باختلاف المعرفة وعمقها والتكوين الأكاديمي والتجربة وتلعب الانتماءات القومية أو الولاءات الدينية أو الارتباطات السياسية أو العقيدة الفكرية دورها واذا حدث اتفاق في الرأي أو التقويم بين فئة من المستشرقين فمردّه أنهم ينتمون إلى مدرسة فكرية واحدة ولا ينطبق ذلك، طبعاً، على كل المستشرقين.

إن أهم ما نصل اليه من ذلك كله أنّ "الموضوعية" التي نطلبها من جمهور المستشرقين في دراستهم لتاريخنا وحضارتنا من الصعب تحقيقها خاصة واننا -نحن المسلمين- مختلفون في تفسيرنا لأحداث تاريخنا إلاّ أن ما نطلبه من المستشرقين هو الحد الأدنى من «الانصاف» في البحث التاريخي وتفسير النصوص في حدود معقولة تكوّن صورة مقبولةللظاهرة التاريخية وليست صورة تعسفية أو مبتسرة.. ونأمل من المستشرقين:

* عدم التحيز السياسي للأنظمة أو الحركات السياسية المعادية للإسلام .
* الكف عن اسلوب القدح والغمز واللمز في تحليلهم لمظاهر التاريخ الإسلامي وحضارته .
* عدم تحميل النصوص فوق ما تحتمل او بتر النصوص عن سياقها لخدمة التفسير الذي يريدون اثباته .
* عدم الاعتماد الكلي على بعض المصادر التي لا يعدها جمهور المسلمين مصادر لدينهم وتاريخهم .
* عدم اتخاذ اجتهادات بعض العلماء غير المقبولة لدى جمهور المسلمين حجة على الإسلام .
* عدم اتخاذ بعض ممارسات المسلمين في الحياة العامة حجة على الإسلام . . فحين قال آرنست رينان في محاضرته سنة ١٨٧٥م في الكوليج دي فرانس «الغُنم كل الغنم للفكر البشري في تجنب مزايا الفكر السامي . .» ثم اكد نظرته العرقية بقوله«تنسب إلى الإسلام حركة علمية حصلت بالرغم منه ، بل حصلت ضده ، ومن دواعي السرور أن الإسلام عجز عن قمعها»!! ردّ عليه الشيخ محمد عبده مشيراً بعدم جواز الاحتجاج بالمسلمين على الإسلام فلا ذنب للإسلام المواكب لحركة التقدم العلمي اذا كانت الفترة التاريخية التي يمر بها المسلمون متخلفه أو متقهقرة .
* استخدام منهج واحد في تعامله مع التاريخ الإسلامي وعدم تغييره حسب أهوائه وبذلك يبدو المستشرق متناقضاً في آرائه فهي متجردة حيادية في ظواهر معينة ثم هي مجحفة قاسية في ظواهر اخرى . وقد يحدث ذلك للمستشرق نفسه وفي الكتاب الواحد الذي ألّفه!! كما لاحظنا في غوستاف لوبون وكازانوفا وامثالهما من المستشرقين المعتدلين .
* عدم التوثيق في بشكل زائد عن الحدود المعقولة ورصّ الهوامش المفصلة المملوءة بالمصطلحات اللغوية الاجنبية ومن لغات عديدة لاعطاء الانطباع بالعمق والموضوعية والتمويه على القارئ بسلامة النتائج والتفاسير المستنبطة كما فعل المستشرق ونزبره

في كتابه (دراسات قرآنية) حيث كان كتابه محوطاً بالغموض والتعقيد وهما صفتان سيئتان في الكتاب ، اي كتاب ، وليست من مزاياه وكما فعل لامنس قبله .

لقدكان للاستشراق كمنهج لدراسة تاريخ الشرق الإسلامي وحضارته أثر كبير على صورة الإسلام والعرب في أوربا حتى بات على الحكومات الأوربية أن تأخذ بعين الاعتبار فرضيات الاستشراق وأحكامه في تعاملها مع البلدان الشرقية .

وقد نجد تبريراً لاستئناس الأوربيين بالآراء الاستشراقية ولكن آن الأوان لباحثينا أن يمحصوا هذه الآراء قبل قبولها . فلقد وصل الاعجاب بالدراسات الاستشراقية في اوائل هذا القرن حداً جعل طه حسين يقول :

«كيف نتصور استاذاً للأدب العربي لايلم ولاينتظر أن يلم بما انتهى اليه الفرنج - المستشرقون - من النتائج العلمية حين درسوا تاريخ الشرق وآدابه ولغاته المختلفة ، وانما يلتمس العلم الآن عند هؤلاء الناس»

واعترف نجيب عقيقي للمستشرقين بفضل الارشاد والتقويم وحثّ الباحثين العرب على الاعتراف بهذا الفضل ونشره بين الناس . إن هذا يدل على أن النخبة المثقفة في الوطن العربي في النصف الأول من القرن العشرين على أقل تقدير ذات ثقافة اوربية او متأثرة بها ، بل أن نسبة لابأس بها منهم كانوا من المندفعين إلى كل ماهو غربي من أمثال سلامة موسى وطه حسين في اتجاهاته الأولى وتوفيق الحكيم وجرجي زيدان . وقد ظهرت اراء هؤلاء ومعارضيهم على صفحات مجلة المقتطف وجريدة الأهرام ومجلة الهلال وغيرها في العقود الأولى من القرن العشرين .

وعلى الرغم من التطورات الكبيرة التي حدثت خلال النصف الثاني من القرن العشرين وتعدد التيارات الفكرية المناهضة للغرب في العالمين العربي والاسلامي والتي خففت من حدّة السطوة الثقافية الأوربية فإن عددا من باحثينا لايمكنهم التخلص من آثار الفرضيات الاستشراقية والتوريد عنها دون حاجة للعودة إلى مصادر تراثنا الأصيلة والاستنتاج من نصوصها .

والغريب أنه بالرغم من أن بعض التفسيرات الاستشراقية باتت قديمة وخارجة

عن الصدد في أوربا نفسها فإن تلك التفاسير لا تزال تجتر وتكرر من قبل بعض مؤرخينا العرب والمسلمين . . وهكذا بات الاقتباس من أراء المستشرقين من غير مناقشة لهذه الآراء لازمة منهجية أو الضرورة التي تجعل من أي بحث بحثاً علمياً متميزاً .

وليس في هذا ضير أو اعتراض فالمؤرخ مكلف دائماً بقراءة سابقيه ولكنه مكلف أيضاً بتجاوز أرائهم أو نقدها أو معارضتها والوصول إلى تفسيرات جديدة .

إن الدعوة إلى قراءة جديدة وفاحصة للنصوص والوثائق التاريخية دون الاعتماد على قراءات غيرنا لهذه النصوص بدأت -خلال العقود الثلاثة الأخيرة- تثمر . فقد تأكدت النظرة القائلة بأن تاريخنا وتراثنا حين بدأ يكتبه ابناؤه المتحررون من أساس الفكر الدخيل المستندون على نظرة ذاتيه في فهم التراث وتفسيره . . إن هذا التاريخ ظهر بوجه جديد وبتفسير جديد يختلف عن الصورة التي جاء بها الاستشراق ونقلها مؤرخون عرب ومسلمون دون تمحيص .

على إن الأهم من ذلك ظهور فئة جديدة من المستشرقين إنشقت على الظاهرة الاستشراقية التقليدية بل ان بعضهم لايريد ان تلصق به صفة (المستشرق) فالاستاذ جاك بيرك الفرنسي مثلاً يفضّل أن يسمى مختصاً بالاجتماع الاسلامي بدلاً من مستشرق!! إن الفرضيات والتخريجات التي يطرحها مستشرقون من امثال جاك بيرك ومكسم رودنسون ومايكل موروني ومارتن هندز وديفيد وين ومايكل هدسن وغيرهم فرضيات موضوعية غير مرتبطة بمصلحة تدعو إلى الحوار وتحاول التفهم والتفاهم من خلال عملية التثاقف حضيت بالكثير من التقدير في الأوساط العلمية .

ولعل خير مثال على النزعة الجديدة من الإستشراق المعاصر ما أنتجه (مركز الدراسات العربية المعاصرة) في جامعة جورجتاون في واشنطن من دراسات تاريخية عن المنطقة العربية . ويشير الدكتور هدسن انه بالرغم من حملات التجريح المعادية للمركز في الولايات المتحدة فإن المركز سيواصل بحوثه للتعريف بالعالم العربي واعطاء فكرة اقرب إلى الواقع مما انتجته بعض الدراسات الاستشراقية التقليدية .

والواقع أن نزعة التثاقف هذه بمعنى محاولة تفهم ما لدى الطرف الآخر من إرث

حضاري والتبادل في الأخذ والعطاء على اساس من التقدير المتبادل بين الحضارتين الأوربية والعربية الإسلامية لم تكن معدومة في كتابات المستشرقين . فالمؤرخ جورج سيل المتوفي سنة ١٧٣٦م كان منصفاً في عدد من كتاباته عن الإسلام حتى وصفه كيبون بانه نصف مسلم!! . ويعترف لوبون بأن الفكر الأوربي في نظرته إلى الإسلام يتأثر بالعديد من العوامل الشخصية والبيئية والخلقية والثقافية وكذلك بعوامل اخرى في اللاوعي تحجرت من اوهام موروثة ضد الإسلام حتى غدت طبيعة متأصلة فينا (حضارة العرب ٥٧٧) . ثم يأتي المستشرق هاملتون جب في مقالاته المهمة وخاصة عن بلاد ما وراء النهر ثم عن فترة الحروب الصليبية وتصوير شخصية صلاح الدين الأيوبي حيث لم يستطع مستشرق ان يصل إلى مستوى جب في تصويره سيرة صلاح الدين واخلاقياته التي كانت عاملاً مهماً في انتصاراته الحربية ونجاحاته السياسية ثم نمر بأسماء اخرى لابد أن تذكر ضمن محور التثاقف هذا امثال سائرن ونورمان وفون جرونباوم انتهاءاً بمونتكمري وات الذي يعتبر كتابه (بين الإسلام والمسيحية) نموذجاً لنزعة التثاقف وايجاد نقاط التقاء عديدة بين الديانتين والمجتمعين الإسلامي والمسيحي .

وليست مبادرة الفاتيكان بانشاء مركز للدراسات العربية الإسلامية الا جزءاً من هذه النزعة نفسها والتي ترمي إلى التفاهم والحوار والتفهم وهي بهذا تختلف عن ما كان يهدف اليه في العصور الوسطى ريموندلل حين دعى إلى انشاء مراكز لتعليم العربية من أجل تشويه الإسلام والطعن فيه .

ونذكر في هذا المجال مركز الدراسات الدينية الذي تأسس في عمان/ الأردن وقام بعقد عدد من الندوات والمؤتمرات في الداخل والخارج للهدف نفسه . وكذلك الجهود التي يبذلها الدكتور عبد الجليل التميمي ومؤسسته في عقد اللقاءات العربية الاسلامية - الاسبانية - الامريكية اللاتينية . ويقول هشام جعيط في حوار مع مجلة الحياة ١٩٩٦ :

«إن قضية الاستشراق كأثر متبق او كنشاط مازال حياً لايمكنها حاضراً أن تأخذ معنى الا بقدر ازدهار المعرفة في العالم العربي الإسلامي وتطورها باتجاه العلمية

الدقيقة المرنة المتفهمة مما يفترض وجود حد أدنى من حرية الفكر . إن الدراسات الاستشراقية رغم كل نقائضها ، لا يمكن محوها بجرة قلم . وأن نقد الاستشراق لم يعدله معنى كنقد إجمالي أو موقف اعراضي والا سقطنا في ايديولوجية عقيمة أو درنا في حلقة مفرغة . ولذلك يتوجب على المؤرخ العربي والإسلامي أن يتسلح بمعرفة عميقة في مجال تخصصه الدقيق وان يطلع على اعمال سابقيه من مستشرقين ويرد عليهم من خلال دراسات في المواضع التي تطرقوا اليها . وإلا فليس من حقنا أن نذم المستشرقين قدامى ومحدثين جيدين او غير جيدين» . وقد قال أحمد أبو زيد في هذا السياق :

«إن الأمر يتطلب من العلماء في الشرق أن يتخطو مرحلة التصدي للكتابات الغربية بالنقد والتقويم الى الدراسة الجادة العميقة للتراث الشرقي ومثل هذه الجهود يجب أن تلقى ما تستحقه من توجيه وتشجيع ليس فقط في المنشئات والمعاهد العلمية بل وأيضاً من الحكومات ، لأنها جهود تهدف ليس فقط إلى التعريف بالشرق وتراثه وإنما سوف تحقق في آخر الأمر توكيد الذات واثبات الكيان وفرضه على الآخرين» .

ومهما يكن من أمر فالمطلوب من مؤرخينا اليوم الرد على التفسيرات المتحاملة بمعالجة اكثر موضوعية لواقع تاريخنا ومظاهر تراثنا وذلك بتبني وجهة نظر ذاتية وتفسير ذي منهج شمولي في فهم التاريخ وكتابته . إننا لا نريد لمجتمعنا أن يتنازل عن إرثه الحضاري وخصوصيته ويستبدلها بقيم ومعايير غريبة عنه . والأمر متوقف علينا أولاً وأخيراً .

وبعد فيمكننا تلخيص فحوى هذا الكتاب بجملتين هما : أن مشكلة الخلط والتخبط في كتابة التاريخ الإسلامي لا تتعلق بالمستشرقين فحسب بل بالمستغربين وغيرهم من الباحثين العرب والمسلمين ، وأن الرد على هذه الفئة من المستشرقين لا يكون بكتابة الكتب والمقالات في نقد الاستشراق عموماً بل بتأليف كتب وبحوث موضوعية في التاريخ بمنهج علمي رصين تضم آراء وتفسيرات تتجاوز بحوثهم .

الملاحق

ملحق رقم (١) نبذة عن تاريخ ترجمة القرآن الكريم

ملحق رقم (٢) دور المدرسة التاريخية العربية الحديثة في كتابة التاريخ العباسي

ملحق رقم (٣) تفسير استشراقي ووجهة نظر مشرقية.

ملحق رقم (٤) من أعمال المستشرقين المهمة في التاريخ الإسلامي

ملحق رقم (١)

نبذة عن تاريخ ترجمة القرآن الكريم

بدأت المحاولات الأولى لترجمة القرآن الكريم والتعرف على مضمونه من قبل الأوربيين في العصور العباسية الأخيرة وقبل سقوط الخلافة العباسية على يد المغول . ذلك أن الأوربيين أدركوا بعد فشلهم المتكرر في الحروب الصليبية ان سلاح القوة واستخدام الجيوش لاكتساح الوطن العربي - الاسلامي لم يجد نفعاً في القضاء على الاسلام وانه لابد من إستخدام سلاح الفكر والثقافة من خلال الرد على «الاعداء المسلمين بإظهار تناقض عقيدتهم الاسلامية وسذاجتها وكشف أصولها التي استقت منها افكارها ثم اظهارها بمظهر مشوّه متهافت أمام الرأي العام الأوربي» .

وهكذا حين فشل الغزو العسكري من خلال الحروب الصليبية بدأ الغزو الثقافي المضاد من خلال دراسة اللغات الشرقية وخاصة العربية والسريانية (الارامية) وترجمة ماتيسر من كتب المسلمين المهمة إلى اللاتينية ثم إلى اللغات الأوربية القومية وخاصة ترجمة القرآن الكريم .

لقد كانت أول ترجمة للقرآن الكريم سنة ١١٤٣م من قبل الانجليزي روبرت أوف كيتون بتشجيع ورعاية الكنيسة في أوربا وايعاز من بطرس الراهب وكانت هذه الترجمة إلى اللاتينية .

ثم تلتها محاولة وليم الطرابلسي سنة ١٢٧٣م الذي زعم «بأن القرآن نصوص متفرقة من العهدين القديم والجديد فيها الكثير من التلفيق والتحريف» .

وفي سنة ١٢٩١م اصدر القس ريكاردوس سانتاكروز كتاباً يناقض فيه القرآن على حد زعمه .

وفي سنة ١٤٥٠م دعا القس جون اوف سكونيا إلى قراءة نقدية للقرآن «تنتهي إلى اثبات تهافته واضطرابه مما يدلل على انه من صنع البشر وليس وحياً إلاهياً» .

وفي سنة ١٤٦٠م نشر الكاردينال نيقولا كتابه (دراسة تحليلية للقرآن) وصف فيه القرآن بأنه عبارة عن «هرطقه مسيحيه وتحريفات يهودية للتوراة وأكاذيب ملفقة حول الأديان التي سبقته . وأن مادته وضعها الرسول محمد ﷺ كما اضيف اليها مادة جديدة بعد وفاة الرسول ﷺ» .

إنّ كل ما كتب حول القرآن وترجمته خلال الفترة السابقة كان ينمّ عن نزعة حاقدة تجاه القرآن يمكن إجمالها بأنه كتاب غير منسق في أفكاره متناقض في نصوصه وأن مضمونه يخالف العقل المنطق!! .

لقد استمرت هذه النزعة المعادية للقرآن خلال عصر النهضة الأوربية وبعده وهذا ما يشير إليه عنوان ترجمة المستشرق روس Rossللقرآن في القرن السابع عشر الميلادي حيث سماه (قرآن محمد) ، ثم ظهرت سنة ١٧٣٤م ترجمة المستشرق سيل Sale للقرآن وقد بقيت الترجمة المعتمدة في أوربا . وقد اعتبرها المستشرقون افضل الترجمات حتى ذلك الوقت لأنها أوضح من الترجمات التي سبقتها مثل ترجمة روس أو روبرت الانجليزي او خوان السيكوفي . كما وأن سيل اعتمد في ترجمته على بعض التفاسير الإسلامية للقرآن وكتب مقدمة لترجمته عن تاريخ الإسلام وسيرة الرسول ﷺ . وبسبب تكريس سيل جهوده في تاريخ الإسلام وترجمته للقرآن ومشاركته في اصدار الطبعة الأولى لدائرة المعارف الإسلامية واراءه المعتدلة نسبياً حول الإسلام اذا ما قيست باراء العصور الوسطى اعتبره بعض المؤرخين الأوربيين «نصف مسلم» !!

ثم ظهرت ترجمات عديدة اخرى للقرآن في القرنين التاسع عشر والعشرين نذكر منها : ترجمة رودويل Rodweel سنة ١٨٧٦م وترجمة بالمر سنة ١٨٨١ تلتها دراسة نولدكه الألماني الموسومة (تاريخ القرآن) سنة ١٩٠٩-١٩٣٩ في ثلاث مجلدات نشرها في ليبزك . وترجمة بيل في ادنبره سنة ١٩٣٧م وبلاشير في باريس سنة ١٩٤٧م ثم كتب جولدتسيهر كتابه (مذاهب المسلمين في تفسير القرآن) ترجم في القاهرة سنة ١٩٥٥م ثم ظهرت ترجمة كريمر في امستردام سنة ١٩٥٦م وباريت سنة ١٩٨٠م .

وفيما عدا التراجم الفرنسية والانكليزية هناك تراجم المانية وايطالية وروسية . فهناك ترجمة ايطالية تعود الى سنة ١٦٩٨م تضمنت اعتراضات اليهود والنصارى على القرآن ، وترجمة روسية قام بها كراتشوفسكي وترجمة المانية قام بها ماكس هننك وكذلك ترجمة اسبانية واخرى فلندية .

وبصورة عامة اتبع المترجمون الترتيب الحالي لسور القرآن الا رودويل وإلى حدما بيل حيث ترجم الأول السور حسب نزولها التاريخي ، والثاني أعاد تنظيم السور وفق دراسة نقدية تحليلية خاصة به . كما وأن غالبية هذه الترجمات مهّدت بمقدمة غرضها اما نقد القرآن أو اعطاء فكرة عامة عن الإسلام تاريخياً وعقائدياً ، فمثلاً كتب مارغليوث مقدمة لترجمة رودويل للقرآن . وقدّمت المستشرقة الألمانية شميل للترجمة الألمانية للقرآن التي قام بها ماكس هننك .

إن هذه الترجمات كانت ترجمات لاتفي بالمعنى القرآني المطلوب . كما وأنها مع المقدّمات التي كتبت لكل ترجمة كان هدف بعضها اعطاء فكرة مشوهة عن الإسلام ونبيّه وكتابه ، ولذلك نراها مملوءة بالتخرصات والقصص الخيالية . ولعل أهم دوافعها في البداية اعطاء قوة دفع معنوية للمقاتل الصليبي في ساحة المعركة للقضاء على الإسلام والمسلمين إلا أنها بعد ذلك صارت سلاحاً فكرياً للتأثير على المثقف الاوربي والرأي العام الأوربي في الصورة التي يجب أن يكونها عن الإسلام ويبدو ذلك واضحاً في الصورة التي كوّنها كارلايل وغيره عن القرآن والتي أشرنا إليها سابقاً

وهكذا كان تأثير هذه الترجمات على الأوربيين سلبياً اكثر من كونه ايجابياً وهذا ما ارادته الكنيسة الأوربية منذ البداية . وسار العديد من المستشرقين على الخط الفكري ذاته .

أما موقف العلماء المسلمين من ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية شرقية كانت أم غربية . فقد كانوا عموماً متحفظين من ذلك ثم انقسموا الى فئتين : فئة أجازت ترجمة القرآن من قبل علماء مسلمين ثقه يعرفون اللغتين العربية لغة القرآن والأجنبية التي يراد ترجمة القرآن اليها . وفئة ثانية من علماء المسلمين ما نعت في

بالقرآن الكريم باسم (بيت القرآن) والنيّة متجهة إلى حفظ كل ما يتعلق بالقرآن من نفائس المخطوطات والتفاسير والمعاني وكل الدراسات القرآنية قديمها وحديثها في هذا البيت ، وربما اتجهت النية هناك إلى ترجمة القرآن ترجمة تعتمد على تفسير المعاني وليس الترجمة الحرفية التي لا تظهر بمعناها الكامل وبلاغتها الكاملة .

نخلص من هذا كله إلى أن الترجمات الأوربية حتى تلك التي قام بها علماء غرضهم الدراسة والتعرف على نصوص القرآن وبحسن نيّة لم تكن هذه الترجمات موفقة ولا أدت الغرض المطلوب . بل أنها زادت من الصورة المشوشة عن الإسلام لدى المثقف الأوربي . ويبدو أن هناك اتفاق في الوقت الحاضر في الأوساط الثقافية في أوربا والشرق أن أفضل طريقة للتعريف بالقرآن في أوربا وأمريكا وغيرها من الأصقاع الأجنبية هي ليست بترجمته ترجمة حرفية بل بترجمة معاني الآيات وتفسيرها التفسير المتفق عليها . فالمستشرق آربري في العقود الأخيرة من هذا القرن حين ترجم القرآن كانت ترجمته تفسيراً ولم يستعمل كلمة ترجمة The Koran Interpreted كذلك المترجمين المسلمين للقرآن في القرن العشرين مثلاً

an Explanatory Translation. Pickthal,M., Glorious Koran

Yousf Ali, The Holy Quran, Text, Translation, Commentary

وكما هو واضح فإن ترجمتهم ليست حرفية بل تعتمد أساساً على التوضيح والتعليق ودون ذلك لا يمكن للأجنبي فهم الآيات بصورة أدق وأكمل .

وبدأت هذه الفكرة تجد صدىً لها في أوربا أكثر فأكثر حيث نجد كلمة Interpretation تحل محل Translation (التفسير بدل الترجمة) حيث كتب بالون كتاباً عن تفسير القرآن سنة ١٩٦١ نشره في ليدن بهولندا مما يؤكد النزعة الجديدة نحو تفسير المعاني للآية وشرحها بدلاً من الترجمة الحرفية للكلمة الواحدة في الآية . وعلى المنهج نفسه كان تفسير محمد عبد الله دراز حينما تناول تفسير سورة البقرة وهي أطول سورة في القرآن الكريم ضمن كتابه الموسوم (النبأ العظيم) . ويسمي محمد الغزالي هذا المنهج من التفسير بالتفسير الموضوعي للقرآن الذي يتناول السورة من أولها

ترجمة القرآن الكريم لأن ترجمته مستحيلة فهي لاتعطي المعنى الكامل ولا تفي بالمقصود من الآية وان مقاصد القرآن أمر لا يمكن الوصول اليه عن طريق الترجمة . والأجدر العمل على نشر اللغة العربية باعتبارها لغة عالمية وتدريسها في الدول الأجنبية لكي يتعلمها ويتقنها من يريد قراءة القرآن ومعرفة الإسلام وتاريخه معرفة حقيقية . ثم أن القرآن في رأي الفئة نفسها لاتجوز قراءته بلغة اخرى غير العربية سواء كانت تلك اللغة شرقية ام غربية فكيف تجوز كتابته أو ترجمته الى لغة اخرى . وهكذا فقد استقر الرأي على أنه تجب قراءته على هيئته التي يتعلق بها الاعجاز لنقص الترجمة عنه ، ذلك أن الترجمة ابدال لفظه بلفظة تقوم مقامها وهذا غير ممكن بخلاف التفسير .

ومع ذلك كله فقد قام عدد من العلماء المسلمين وخاصة من الباكستانيين والهنود بترجمة القرآن إلى الانكليزية وذلك من منطلق الرد على الترجمات الاستشراقية التي شوّهت نصوص القرآن الكريم . ومن هذه الترجمات ترجمة عبد الله يوسف علي العلامة الهندي المسلم سنة ١٩٣٤ في لاهور وترجمة محمد علي اللاهوري وترجمة مولانا عبد الماجد دارياباديي وأخيراً ترجمة محمد مارمادوك بكتال سنة ١٩٥٣ وهو انكليزي مسلم له صلات بعلماء الأزهر وقد استعان بترجمته بأحد المصريين الذين يتقنون اللغتين العربية والانكليزية .

ولم تجر - على حد علمي- محاولة عربية لترجمة القرآن إلى لغة أجنبية ربما لإدراك العرب أكثر من غيرهم باستحالة الايفاء بالمعنى من خلال الترجمة الحرفية الا أنه ظهرت في الخليج شرائط مسجلة للقرآن الكريم (حيث تقرأ الآية العربية ثم الترجمة الانكليزيةللمعنى العام وليس ترجمة حرفية) وكان ذلك في الثمانينات من هذا القرن . وقام التلفزيون العربي في لندن بمشروع كتابة آيات القرآن الكريم وشرح معاني الكلمات بثلاث لغات : العربية والانجليزية والفرنسية لتذاع مع تلاوة القرآن في المحطة العربية الدولية التي بدأت في أول مارس سنة ١٩٩٠ في لندن . وستكتب آيات القرآن في عشرة الآف لوحة . كما بادرت دولة البحرين بإقامة مركز ثقافي خاص

إلى آخرها ويتعرف على الروابط التي تشدها كلها واستخدمه في كتابه (نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم) ، القاهرة ١٩٩٦م . ويرى محمد الغزالي أيضاً أن هناك مغزى آخر للتفسير الموضوعي وهو تتبع المعنى الواحد في طول القرآن وعرضه وحشده في سياق قريب ومعالجة كثير من القضايا على هذا الأساس ، وقد قدّم نماذج لهذا التفسير في كتابيه الموسومين (المحاور الخمسة للقرآن الكريم) و (نظرات في القرآن) .

حول الموضوع راجع :

- محمد مصطفى المراغي ، بحث في ترجمة القرآن وأحكامها ، مجلة الأزهر ، المجلد السابع ، ١٩٣٦م .
- محمد متولي الشعراوي ، معجزة القرآن ، الموصل ، ١٩٨٩.
- محمد بن الحسن الحجوي ، ترجمة القرآن ، مجلة الأزهر ، المجلد السابع ، ١٩٣٦.
- محمد شلتوت ، ترجمة القرآن ونصوص العلماء فيها ، مجلة الأزهر ، المجلد السابع ، ١٩٣٦
- أشرف علي صاحب تهانوي ، ترجمة وتفسير القرآن الكريم ، لاهور ، د .ت .
- محمد الغزالي ، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم ، القاهرة ، ١٩٩٦.
- أحمد إبراهيم مهنا ، دراسة حول ترجمة القرآن الكريم ، القاهرة ، ١٩٧٧
- محمد صالح البنداق ، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم ، بيروت ، ١٩٨٠.
- (راجع كذلك قائمة المراجع الأجنبية في هذا الكتاب)

ملحق رقم (٢)

دور المدرسة التاريخية العربية الحديثة
« في كتابة التاريخ العباسي »

تمهيـد :

يقول رائد المدرسة التاريخية العربية الحديثة الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري عن دراسة الحقبة العباسية : «إن إستعراض المؤلفات التاريخية بصورة عامة يشير إلى أن دراسة هذه الفترة من ناحية سياسية وحضارية نالت نسبة ملحوظة من العناية فهي فترة ازدهار الحضارة الإسلامية واتخاذها طابعها المميز وهي كذلك «العصر الذهبي» بنظر الأجيال التالية وفي الخيال الشعبي ومن المنتظر أن يتجه التفكير إليها في بحث التاريخ العربي الإسلامي»(١)

ومما لا شك فيه أن تاريخ الفترة العباسية الذي إمتد لأكثر من خمسة قرون من ١٣٢هـ/٧٤٩م إلى ٦٥٦هـ/١٢٥٨م قد شهد العديد من الأحداث السياسية الهامة كما شهد تبلور النظم ونضج الحياة الفكرية بمختلف مجالاتها . ومن المتوقع أن تنال كل هذه الأحداث والمظاهر الحضارية اهتمام المؤرخين العرب والأجانب . ولكن الجهود العلمية المنظمة لاتزال مبعثرة وذاتية وهي على كل حال ليست كثيرة جداً ، كما وأن أهم مانشر منها ظهر إبتداءاً من حوالي منتصف هذا القرن .

ولعلنا نشير هنا وبقدر تعلق الأمر بتاريخ العصر العباسي بأن دراسات المستشرقين كان لها أثرها في المؤرخين العرب المحدثين(٢) فقد استقى منها في البداية العديد من المؤرخين المحدثين سواء من حيث المنهج أو الموضوعات أو التفسير مع تباين في درجة الاعتماد على الدراسات الاستشراقية ، بينما رد البعض الآخر على آراء وتخريجات مستشرقين(٣)من هنا كان لا بدّ لهذه الدراسة أن تتطرق في مقدماتها إلى بعض هذه الدراسات الاستشراقية التي اثرت في المدرسة التاريخية العربية الحديثة بطريقة أو

بأخرى . على أن السؤال الأول الذي يتبادر إلى الذهن مباشرة هو ..... كيف السبيل إلى التعرف على الدراسات التاريخية العربية الحديثة عن العصر العباسي؟؟ إن النقص الذي يعاني منه الباحث العربي هو ندرة الفهارس والنشرات الببليوغرافية عن الانتاج التاريخي العربي . ففي الوقت الذي سبقنا الأوربيون إلى نشر وتنظيم الببليوغرافيات العديدة عن النتاج التاريخي الحديث والمعاصر(٤) لاتزال مكتباتنا تفتقر إلى محاولات جدية ومنظمة في هذا المجال ، فليس لدينا لحد الآن -بقدر علمي- إلا ما قامت به جامعة القاهرة حين أصدرت سنة ١٩٥٨ فهرسين : الأول تحت عنوان (الآثار العلمية لاعضاء هيئة التدريس بجامعة القاهرة) والثاني تحت عنوان (الرسائل العلمية لدرجتي الماجستير والدكتوراه) واعقبتها هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية ببيروت باصدار كتاب بعنوان (ما ساهم به المؤرخون العرب في المئة سنة الأخيرة في دراسة التاريخ العربي وغيره) سنة ١٩٥٩. وقبل هذا وذاك هناك (معجم المطبوعات العربية والمعربة) وبعض فهارس لمكتبات محدودة(٥) ويلعب معهد المخطوطات العربية التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم دوراً لاحصاء وتنظيم التراث العربي ما صدر منه وماهو في طريقه إلى النشر.(٦) كما يلعب مركز الوثائق والمخطوطات بالجامعة الاردنية ، وما نشرته الجامعة الاردنية ١٩٨٧م ومركز التوثيق الاعلامي مكتب التربية العربي لدول الخليج ومركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي دوراً في هذا المجال ولكنه ليس بالمستوى المطلوب ولايفي بالغرض .

إن عدم توفر فهارس ومراجع من هذا النوع أدى إلى ضياع أو تبعثر جهود المؤرخين العرب وبالتالي عدم تعرف الباحثين المختصين في التاريخ إلى دراسات بعضهم البعض الآخر . وهذا بدوره يؤدي إلى ضياع في الجهد والوقت نتيجة التأليف في عناوين متشابهة أو متقاربة أو تحقيق المخطوطة نفسها في أكثر من قطر عربي!!(٧)

إن اهتمام المدرسة التاريخية العربية الحديثة بالعراق في العصر العباسي تأتي إضافة إلى كونه «العصر الذهبي» عصر القوة السياسية والازدهار الحضاري(٨) ، إلـــى

زيادة الاهتمام بالحاضر ، فالمعروف أن الماضي يساعد على توضيح معالم الحاضر ومعرفة الاتجاه الذي يجب أن تسير فيه الأمة نحو مستقبلها . فالحاضر يتغير وهو مفترق طرق ومن الضروري أن تتبين الأمة الاتجاه الذي تسير فيه(٩) . هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن من البواعث المهمة لحركة المدرسة التاريخية العربية في العراق في التأليف والتحقيق والنشر هو ازدياد الوعي نتيجة تحديات عديدة داخلية وخارجية . فكلما زادت التحديات كلما انبعثت الحاجة إلى التعرف على تاريخ الأمة وسبر غوره . وهذه من وجهة نظرنا- هي الوظيفة الوطنية للتاريخ وهي وظيفة لايمكن أن يؤديها غير التاريخ .(١٠) فالمؤرخ ينتمي إلى أمة وعليه تقع مسؤولية تبصير مواطنيه بقضايا الأمة المصيرية وان يقف إلى جانبها منذراً ومبشراً ومدافعاً ومشجعاً . ثم لا ننسى أن تاريخ الخلافة العباسية هو بالنسبة للمؤرخ العراقي تاريخ العراق أولا وقبل كل شيء باعتبار أن العراق مقر الخلافة والاقليم المركزي وبغداد كانت حاضرة الدولة العربية الاسلامية في العصر العباسي .

اتجاهات المدرسة التاريخية العربية الحديثة في العراق :

اتخذت الكتابة التاريخية العربية الحديثة في العراق عن العصر العباسي اتجاهين رئيسيين :

الاتجاه الأول : الاتجاه العلمي التخصصي ويظهر ذلك لدى المؤرخ المحترف وخاصة في نطاق الجامعات وبدرجة أقل خارج الجامعة .

الاتجاه الثاني : الثقافة التاريخية العامة الموجهة أصلاً لجماهير الأمة . وينبع هذا الاتجاه من الشعور بأهمية التاريخ في ثقافة المواطن وضرورة معرفته لأساسيات تاريخه . ويعتمد هذا الاتجاه على اسلوب القصة التاريخية مع ما يسبغ عليها المؤلف من صور الخيال القريبة من الواقع التاريخي . ولا يعتمد المؤلف الا على بعض المصادر ولا يناقش الروايات التاريخية أو يهمش النصوص . وعلى هذا فإن الدراسات في هذا الاتجاه تهدف إلى اعطاء الحد الأدنى من المعلومات التاريخية المختارة والمنتقاة وتؤكد على المثل والقيم والمبادئ التي تستنبط من الظاهرة التاريخية . وقد تبنت دور نشر

ومؤسسات ثقافية رسمية وخاصة اصدار سلسلات تاريخية ضمن هذا الاتجاه .(١١)

وحين نعود إلى الاتجاه الأول لا بد أن نشير بدءاً بأنه لم يتيسر لنا استيعاب كافة الدراسات التي قام بها المؤرخون والباحثون العراقيون في مجال التاريخ العباسي وذلك بسبب غياب المراجع الببليوغرافية كما أشرنا إلى ذلك من قبل . على أننا لا نعدو الحقيقة إذا قلنا بأنه بالرغم من وجود دراسات تاريخية عن الفترة العباسية قام بها باحثون قبل تأسيس الجامعة . فإن الدراسات التاريخية العلمية قامت في رحاب الجامعة وعلى يد مؤرخين من أساتذة الجامعة . ومعنى ذلك أن الجامعة قامت بدور الريادة والقيادة في التأليف التاريخي وكان لها اثرها في شخصية المدرسة التاريخية العراقية الحديثة من حيث السمات والمجالات والموضوعات والمنهج والتفسير . على أن المؤرخين تباينوا في المجالات التي عالجوها من التاريخ العباسي وسنحاول فيما يلي أن نتطرق إلى أهم المجالات المطروقة مع الإشارة إلى خصائص التأليف في كل مجال من هذه المجالات :

أولا : المؤلفات التي تعالج التاريخ العباسي ضمن التاريخ العربي الإسلامي العام :

لقد سبقنا المستشرقون في العصر الحديث بتأليف كتب في التاريخ العربي الإسلامي العام وقد شملت كتبهم بالطبع الفترة العباسية . ولعل من روادهم في هذا الباب المستشرق الألماني Weil الذي أصدر كتاب (تاريخ الخلافة) بخمسة أجزاء باللغة الألمانية في شتوتكارت سنة ١٨٤٦م – سنة ١٨٦٢م ثم تبعه Muller في كتابه الموسوم (الإسلام في المشرق) بجزئين ونشر بالألمانية في برلين سنة ١٨٨٥ – سنة ١٨٨٧ ثم توالت مؤلفات المستشرقين من أمثال بروكلمان وسبولر وبرنارد لويس وكلها في التاريخ الإسلامي العام . كما مثل هذا الاتجاه بحوث نخبة من المستشرقين في (تاريخ العصور الوسطى) لجامعة كمبردج سنة ١٩١١-١٩٣٦ ، ودائرة المعارف الإسلامية التي صدرت طبعتها الأولى سنة ١٩١٣ – سنة ١٩٣٦ مع ملحق سنة ١٩٣٨ ثم بدأت طبعتها الثانية بالصدور في الخمسينات من هذا القرن ، كما صدرت مراجع موسوعبة اخرى

في تاريخ الإسلام لعل آخرها كتاب لابيدس الموسوم (تاريخ المجتمعات الإسلامية) سنة ١٩٩٤م .

مع بدايات القرن العشرين بدأت المؤلفات التاريخية العربية الأولى بالظهور فكتب رزق الله الصدفي كتابه في (تاريخ الإسلام) ، القاهرة ١٩٠٧ ، وتبعه جرجي زيدان في (تاريخ التمدن الإسلامي) ، القاهرة سنة ١٩١٨ ، ثم محمد الخضري (محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية) القاهرة ١٩٢١ وتبعه محمد كرد علي وفيليب حتي وأحمد امين وحسن ابراهيم حسن . ثم جاء بعدهم أحمد شلبي ومحمد اسعد طلس وعبد المنعم ماجد ومحمد عبد الحي شعبان[١٢] .

ولعلنا نستطيع إعتبار الكتاب المنهجي الموسوم (تاريخ الأمة العربية) للأستاذ الفلسطيني درويش المقدادي الذي عاش في العراق والذي ألفه في بغداد ونشرته مكتبة الشرق سنة ١٣٥٣هـ/ سنة ١٩٣٤م ممثلاً لبواكير المدرسة التاريخية العراقية في هذا المجال . وقد ظهر سنة ١٩٨٣ لنخبة من الباحثين العراقيين كتاب (العراق في التاريخ) يتضمن فصولاً عن تاريخ العراق في العصور العربية الإسلامية المتعاقبة ، وهو من اصدارات وزارة الثقافة والاعلام ويخاطب المثقف العام وليس الباحث المتخصص .

إن المؤلفات التي أشرنا اليها والتي تشمل نماذج لمؤلفين عرب تأثرت بالمناهج التقليدية والمناهج الاستشراقية الحديثة في كتابة التاريخ ، فبعضها اكتفى بسرد الاخبار على توالي الخلفاء دون اشارة إلى مصادره او مناقشة رواياته (مثل رزق الله الصدفي والخضري) . ومنها من اتبع الطريقتين الاخبارية على توالي الخلفاء ثم دراسة الحركات والمظاهر الحضارية مع بعض التحليل والمناقشة (مثل حسن ابراهيم حسن) . وبعضهم بالغ في التهميش واستقى من المستشرقين ورد على بعض آرائهم (مثل عبد المنعم ماجد) ومنهم من اتبع الطريقة العلمية الحديثة في التحليل والمناقشة وابداء الرأي والتهميش ولكنه دخل في جدال ومشادات مع من سبقه من المؤرخين مورداً وجهات نظر وفرضيات حول أحداث تاريخية لا تؤيدها الروايات التاريخية تماماً وبمعنى

آخر تحميل النصوص التاريخية فوق طاقتها (مثل محمد عبد الحي شعبان) .

ثانياً : المؤلفات التي تعالج تاريخ العصر العباسي العام :

وهي الكتب التي تعالج تاريخ الفترة العباسية بكاملها أو تغطي جزءاً كبيراً ومهماً منها[١٣] . وكانت المدرسة التاريخية العراقية سبّاقة في هذا المجال فقد كتب عبد العزيز الدوري كتابين هما (العصر العباسي الأول بغداد ١٩٤٥ ثم العصور العباسية المتأخرة بغداد ١٩٤٥) يعالج فيهما التاريخ السياسي حسب تتابع الخلفاء ويفصّل في العديد من الحركات الدينية السياسية التي ظهرت في تلك الفترة مثل حركات الفرس والخوارج والشيعة وحركات الزنج والقرامطة والاسماعيلية ويقف مع نهاية الفترة البويهية .

ومن الواضح أن الدوري يستأنس بأراء المستشرقين في كتابيه ولكنه يناقشها ويرد عليها ويفند بعضها ويفضل بعضها على البعض الأخر . كما وان الدوري قد كتب عدة بحوث لاحقة نشرها في مجلات علمية عدلّت أوغيّرت من الأراء التي طرحها في كتابيه آنفي الذكر[١٤] .

وكتب فاروق عمر عدة كتب في التاريخ العباسي غطّت الفترة من الدعوة العباسية حتى سقوط الخلافة العباسية ٦٥٦هـ/١٢٥٨م وهي :

طبيعة الدعوة العباسية بيروت ١٩٧٠ (عدة طبعات) . العباسيون الأوائل ، ثلاثة اجزاء ، بيروت ١٩٧٠ دمشق ١٩٧٣ عمان ١٩٨٣ على التوالي - الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية (دراسة في تاريخ العصر العباسي الثاني ٢٤٧هـ-٣٣٤هـ) بيروت ١٩٨٠ (عدة طبعات) . الخلافة العباسية في عصورها المتأخرة ، الشارقة ١٩٨٣. وللمؤلف نفسه اطروحته التي نشرت باللغة الانكليزية وعنوانها (الخلافة العباسية ١٣٢هـ-١٧٠هـ) ، وكتابين آخرين احدهما باللغة الانكليزية والاخر بالعربية يضمّان عدة بحوث في التاريخ العباسي نشرت في مجلات ودوريات مختلفة[١٥] .

ولا أعلم أنّ أحداً من العراقيين بين عبد العزيز الدوري و فاروق عمر غطى الفترة العباسية بكاملها في كتاب واحد ، ولكن ظهر من المؤرخين العرب من قام بذلك

أمثال حسن أحمد محمود ومحمد حلمي محمد أحمد . أما الأول فقد جمع كل الفترة العباسية بتاريخها السياسي ونظمها وحضارتها في كتاب واحد يتألف من حوالي ٦٣٨ صفحة . وهو لهذا كتاب لايفي الموضوع حقه وانما يحاول ان يعطي فكرة موجزة عن هذه الفترة الطويلة . ومنهجه يتذبذب بين السرد الحولي والنظرة الأفقية حسب الحركات أو المظاهر الحضارية . أما الثاني فيدرس تاريخ العصر بضوء الاتجاهات السياسية والحركات التي ظهرت في تلك الفترة رغم أن تفاسيره لاتتعدى في غالبيتها ما جاء به الاستشراق حول الفترة موضوعة البحث .

وهنا تبرز أهمية المدرسة التاريخية العراقية التي استطاعت أن تميّز نفسها بما اوردته من تفاسير جديدة عن الدعوة العباسية . والعصر العباسي الأول والعديد من الحركات والاتجاهات في هذا المجال .

ولا بدّ أن نشير بدءاً أن فاروق عمر قد سار على طريقة الدوري في الأسلوب والمنهج ولكنَّ الأول تجاوز الثاني في ابداء وجهات النظر والتدليل عليها بالنصوص التاريخية والسبب يعود إلى أن الفترة الزمنية بين كتابات الأول والثاني هي حوالي العشرين سنة وقد ظهر إلى النور خلال هذه الفترة العديد من المخطوطات التاريخية التي عدلت من الاراء المتعارف عليها عن الفترة العباسية . ففي الوقت الذي كان الدوري حذراً في مناقشاته لاراء المستشرقين حول الثورة العباسية وسياسات الخلفاء في العصر العباسي الأول ، كان عمر مندفعاً تسنده روايات تاريخية لم تتوفر للدوري في حينه .

كان على الدوري أن يواجه التفسيرين التقليدي والعنصري للثورة العباسية . وكان التفسير الأول يرى أن الثورة لم تكن أكثر من مجرد حركة أدت إلى انتقال السلطة من اسرة إلى اسرة . أما التفسير الثاني فأكد على أن الثورة قامت على اكتاف الفرس «المظلومين» ضد «الأسياد العرب المتسلطين» . وقد نجح في الرد إلى حد ما ولكنه بما لديه من نصوص لم يحسم الأمر وبقي ميالاً إلى التفسير الاستشراقي حتى كتب مقالته «ضوء جديد على الدعوة العباسية» فكانت خطوة إلى الامام في الاتجاه

الصحيح الذي يعطي للعرب دورهم في الثورة خاصة وأن هذه الاراء الاستشراقية باتت قديمة في أوربا ذاتها وظهر من بين المستشرقين من يدعو إلى إعادة النظر في تقويم الثورة العباسية والعصر العباسي [أمثال دينت ، جب ، لويس ، شعبان(١٦)] .

إن ما ذكره جب ولويس لم يكن أكثر من إشارات مقتضبة ولكنها محفزة تثير التساؤل أما دينت فقد اعلنها صراحة بأن الآراء الاستشراقية باتت قديمة وتدعو إلى اعادة التقويم ولكنه في اطروحته أكد على الواجهة السياسية للثورة وأهمل الواجهة العقائدية . أما شعبان فقد لخص وجهة نظره بأن الثورة هدفت صهر كل المسلمين عرباً وغير عرب في مجتمع إسلامي واحد وأن الذي ايد الثورة هم العرب المستقرون في خراسان وليس العرب المقاتلة . بالاضافة إلى الموالي .

أما فاروق عمر فقد رأى بأن ظروف خراسان وعلاقات القبائل العربية بعضها بالبعض الاخر فيها أثرت دون شك في مسيرة الثورة . كما أكّد ليس فقط على دور العرب المستقربين بل العرب المقاتلة في خراسان الذين كانوا القوة الضاربة بعد أن كسبتهم الثورة العباسية . وبمعنى آخر لقد كان هناك انقسام بين العرب انفسهم في خراسان وبلاد الشام وصراع على السلطة والنفوذ [وهذا السبب بالذات هو الذي ادى الى السقوط] لقد أدرك الدعاة العباسيون ذلك الصراع ولذلك فإن دعايتهم كانت موجهة بصورة رئيسية للعرب المقاتلة والمستقربين على السواء . فالعرب مصدر السلطة والقوة الضاربة الوحيدة في خراسان ومن اجل الوصول إلى السلطة يجب أولاً كسبهم إلى الدعوة العباسية . ويشير سعيد أرجموند بأن دراسة فاروق عمر المتمعنة أظهرت بأن القوة الدافعة نحو دمج العناصر المؤيدة للدعوة العباسية كانت ضمن استراتيجية الدعاة منذ البداية . فقد استغلت الدعوة التحالف بين اليمانية والربعية ضد القيسية المؤيدين لمروان الثاني ، كما كانوا مستعدين لقبول المتذمرين من مضر وحتى سقاط العرب (ذوي المنزلة الاجتماعية المتدنية) . (راجع S.A.Arjomand, Abdallah b.al-Muqaffa and the Abbasid Revolution in J. of the S.of Iranian Studies Vol.27,1994).

أن مثل هذه الآراء المستندة على روايات تاريخية موثوقه افتقدناها في بعض المؤلفات

التي سبقت كتاب (طبيعة الدعوة العباسية) ، وهذا لا يعني بالطبع ان الثورة لم تكن تضم في صفوفها عناصر غير عربية من الموالي فنحن لا نريد استبدال تفسير عنصري تبناه المستشرقون بتفسير عنصري آخر لأن هذا ليس منهجنا في التاريخ بل أن منهجنا شمولي موضوعي بقدر جهدنا واجتهادنا في فهم الحقيقة التاريخية . كما وأننا ندرك من جهة اخرى أن اي تداخل لاعروبي ضمن انصار الثورة لا يؤثر على عروبة الثورة بل على العكس يؤيد التطابق بين العروبة والإسلام في برنامج الثورة العباسية وبالتالي سيرها في الاتجاه الصحيح لا الاتجاه التحريفي الذي ارادته لها بعض العناصر التي انشقت فيما بعد عنها بعد أن انكشف غلوها في الدين . لقد استوعب كتاب "طبيعة الدعوة العباسية" آراء المؤرخين الرواد وقارنها بآراء المؤرخين العرب المحدثين والمستشرقين وجاء بنظرة جديدة في الثورة العباسية .(١٧)

إن التفسير الجديد بعد أن اجتاز حاجز الشك من قبل المؤرخين بدأ يظهر في بعض كتابات مؤرخينا وحسب هذا التفسير نجاحاً إن الدراسات الاستشراقية في التاريخ العباسي باتت تعطي العرب دورهم في الدعوة العباسية .

ثالثا : المؤلفات التي عالجت فترة من فترات التاريخ العباسي :

تميزت المدرسة التاريخية العربية الحديثة في العراق تميزاً واضحاً في هذا المجال ، ولا شك أن بعض المستشرقين الذين كتبوا في دائرة المعارف الإسلامية أو في غيرها وكذلك بعض الباحثين العرب كانوا رواداً في هذا الحقل . وتعتبر دراسة كل من جميل المدور وأحمد رفاعي نماذج في ذلك .(١٨)

أما بالنسبة للكتابة التاريخية العراقية فإذا تركنا جانباً اطروحات الدكتوراه والماجستير بالجامعات العراقية لافتقارنا لبيليوغرافيا منظمة نلاحظ غزارة الانتاج العلمي في هذا الحقل فقد كتب عبد المنعم رشاد اطروحته للدكتوراه عن (عصر الناصر لدين الله العباسي) في لندن سنة ١٩٦٢ وكتب لبيد إبراهيم أحمد اطروحته للدكتوراه عن (عصر المعتصم) في مانجستر سنة ١٩٦٥ وكتب فاروق عمر اطروحته للدكتوراه عن الخلافة العباسية (١٣٢هـ-١٧٠هـ) في لندن سنة ١٩٦٧. ونشر حسين

أمين اطروحته للدكتوراه (العراق في العصر السلجوقي) بغداد سنة ١٩٦٥ وكتب جعفر خصباك كتاباً عن (العراق في عهد المغول) ونشره سنة ١٩٦٨ بغداد (وفيه فصل عن سقوط بغداد) . وكتب عبد الجبار ناجي عن (الامارة المزيدية) في الحلة سنة ١٩٦١

وكتب فاضل الخالدي اطروحته عن (الحياة السياسية ونظم الحكم في العراق خلال القرن الخامس الهجري) ونشرها سنة ١٩٦٩ وكتب عماد الدين خليل اطروحته عن (عصر عماد الدين زنكي) ونشرها سنة ١٩٧١ ونشر محمد صالح القزاز اطروحته (الحياة السياسية في العراق في العصر العباسي الأخير ٥١٢هـ٦٥٦هـ) في سنة ١٩٧٠ ونشر بدري محمد فهد اطروحته (تاريخ العراق في العصر العباسي الأخير ٥٥٢-٦٥٦هـ) سنة ١٩٧٢ ونشر محمد حسين الزبيدي اطروحته عن (العراق في العصر البويهي) سنة ١٩٧٢ ونشر تقي الدوري اطروحته عن (عصر امرة الأمراء) سنة ١٩٧٥. ونشر رشيد الجميلي اطروحتين الأولى ماجستير عن (دولة الاتابكة في الموصل ٥٤١هـ - ٦٣١هـ) سنة ١٩٧٠ والثانية دكتوراه (إمارة الموصل في العصر السلجوقي) سنة ١٩٧٥. ونشر حمدان الكبيسي اطروحته عن (عصر المقتدر بالله) سنة ١٩٧٤ ونشر حسن فاضل زعين اطروحته عن (عصر المنصور ابي جعفر) سنة ١٩٨٤ ولايسعنا إلاّ أن نشير إلى عشرات الرسائل الجامعية الأخرى غير المنشورة والموجودة في المكتبة المركزية بجامعة بغداد أو الجامعات العراقية الأخرى والتي تتعلق بعصر أو فترة من العصر العباسي .

إن هذه الدراسات الجامعية تتفاوت ولا شك في مستواها العلمي ومدى اتباعها منهجية البحث التاريخي في النقد والتحليل ومناقشة المصادر .

رابعاً : المؤلفات في التراجم والسير العباسية :

منذ أن كتب نولدكة عن (المنصور) سنة ١٨٩٢ وكتب بوين عن الوزير القدير (علي بن عيسى) سنة ١٩٢٨ وظهرت خلال هذه الفترة تراجم لشخصيات عباسية في دائرة المعارف الإسلامية ، ازداد اهتمام مؤرخي العرب بسير الخلفاء ومشاهير الشخصيات السياسية والادارية والعسكرية والفكرية . فقد ظهرت عدة سلاسل

لمشاهير العرب واعلام الحرية ونوابغ الفكر العربي واعلام العرب وسلسلة اقرأ وغيرها على أن معظم ما كتب في مصر في هذا المجال كان يهدف الثقافة التاريخية للمواطنين وليس البحث العلمي المنهجي ، بل ان ما كتبه بعضهم ادى عن قصد او دون قصد إلى تشويه التاريخ العربي الإسلامي والإساءة اليه ، ومما زاد في الطين بلّة أن كتبهم هذه انتشرت في المجتمع وغدت القصص والروايات التي اوردتها عن التاريخ العباسي حقائق مسلّم بها من قبل الناس . ومن النماذج على ذلك ما كتبه جرجي زيدان عن (ابي مسلم الخراساني) وعن (العباسة اخت الرشيد) سنة ١٩٣٣ . وما كتبه احمد رفاعي عن عصر المأمون سنة ١٩٢٧ وما كتبه العديد من الباحثين عن هارون الرشيد والبرامكة .[١٩]

ولعل سيرة هارون الرشيد قد نالت من عناية المؤرخين اكثر من غيره من خلفاء بني العباس . وربما كان من أسباب ذلك شيوع القصص الشعبية حول هذا العصر الذي نسجت عنه وعن الرشيد الأساطير والخرافات بحيث بات من المتعذر معرفة شخصية الرشيد الحقيقية من صورته الأسطورية .

إن أبرز ما قدمته المدرسة التاريخية العربية في العراق عن هارون الرشيد ما ألفه عبد الجبار الجومرد سنة ١٩٥٦ وما كتبه فاروق عمر في دائرة المعارف الإسلامية سنة ١٩٦٦ والباحثان يعتمدان الأصول القديمة والمراجع الحديثة في الموضوع ويتبعان منهجية البحث التاريخي حيث حرصا على تحري الموضوعية قدر الامكان في خضم الروايات المتناقضة والصور المتنوعة المتباينة . ولا بدّ من الاشارة هنا إلى أن الجومرد لم يبحث عصر الرشيد فحسب بل مهّد له عن الفترة التي سبقت الرشيد . ثم أن الجومرد مثله مثل اي مؤرخ يتأثر بالأوضاع السائدة في عصره في العراق كان حدّياً في بعض احكامه وربما حمّل نصوصه أكثر مما تحتمل أو بالغ بعض الشيء في التفسير . . ولكن لايزال كتابه من أحسن الكتب في موضوعه .

وإذا ما تركنا الرشيد فإن الخليفة المؤسس أبا جعفر المنصور حظي بدراسات جديّة أجنبية وعربية منها دراسة نولدكة ولاسنر ودراسة الأشقر وعبد السلام رستم[٢١] . وكذلك تشمل ما كتبه الدوري في (العصر العباسي الأول) وفاروق عمر في

(العباسيون الأوائل) وعبد الجبار الجومرد (داهية العرب أبو جعفر المنصور مؤسس خلافة بني العباس) بيروت ١٩٦٧ ثم جاءت اطروحة الدكتوراه لحسن فاضل زعين (سياسة المنصور أبي جعفر الداخلية والخارجية) بغداد سنة ١٩٨١ ،لتعطي نظرة شمولية عن عصر المنصور . ولا بد أن نشير هنا بأن شخصيات سياسية وعسكرية وادارية عديدة من الفترة العباسية كانت موضع اهتمام المستشرقين والعرب على السواء ، ومن هذه الشخصيات الخليفةالمهدي والهادي والمأمون والبرامكة وابي مسلم الخراساني وعلي بن عيسى الوزير القدير ويزيد الشيباني وعبد الجبار الأزدي [٢٢] إلا أن معظم هذه الدراسات رغم كونها مرصوصة بالهوامش عن المصادر المعتمدة لم تكن موفقة في ادراكها روح العصر ولذلك اخفقت في إعطاء تفسير مقنع عن سيرة الشخصيات موضوعة البحث والعصر الذي عاشت فيه . . وإذا اردنا أن نشير إلى نموذج نذكر ما الفه جرجي زيدان عن ابي مسلم الخرساني وما كتبه فراي الأمريكي عن دور أبي مسلم في السياسة العباسية وما سطّرته دائرة المعارف الإسلامية عن البرامكة[٢٣] .

ونرى لزاماً علينا أن نفصل بعض الشيء في نموذج واحد هو شخصية ابي مسلم الخرساني[٢٤] التي حاولت بعض المؤلفات الحديثة إبراز دوره على بقية رجال الدعوة العباسية بحيث أصبحت شخصيته اسطورية نسجت حولها الملاحم والقصص الشعبية حتى غدا بعد مقتله منقذاً تنتظر عودته الجماهير . كما وان بعض المؤرخين حاولوا من خلال ابراز شخصية أبي مسلم ودوره في السياسة العباسية ان يثبتوا ان الحكم قسمة بين العباسيين وبين الفرس الذين جاؤوا بهم إلى السلطة . وهنا لا بدّ من التأكيد بأن العمل في الدعوة العباسية كان مشتركاً يسيطر عليه (مجلس النقباء) برئاسة سليمان الخزاعي نقيب النقباء . لقد آن الأوان أن نضع أبا مسلم في موقعه الصحيح من الأحداث وان نرفض كل المبالغات التي حيكت حوله . فلم يكن الرجل الأول في الدعوة العباسية ولم يكن منقذاً بل كان رجل أحداث امتاز بقدرته على المراوغة السياسية وضرب المنافسين بقسوة ودهاء واستغلال الفرص فشق طريقه نحو السلطة ولكن نفوذه اصطدم في النهاية بنفوذ خليفة قوي هو المنصور . ولقد كانت تحركاته في

اواخـر سنواته تمثل بوادر النزعـة الانفصـاليـة وباتت خطراً تهـدد كـيـان الدولـة العـربيـة الإسلامية بالانفصام والتشتت .

خامساً : المؤلفات في الفرق والحركات الدينية والسياسية :

لقـد حظيت دراسـات الفرق والحركـات التي ظهـرت في الفـتـرة العـبـاسـيـة باهـتـمـام مـتـزايد وملحوظ وظهـرت في هذا المجال دراسـات عـديدة تبـاينت في المنهج والتـفسـيـر . ونحن لا يهـمنا أن تفسّر الحركة بهـذا التفسـيـر أو ذاك فربما كشـفت لنا التفاسـيـر المختلفة جوانـب متنوعـة من هذه الحـركـات فـأغنت مـعلومـاتنا وزادت فـائدتنا . على أن الشـرط الأساسي هو أن تعتمـد هذه التفاسير الطريقة المنهجية في البحث التاريخي فتستند على وقـائع ثابتـه ولا تسـقط في فخ الاصطلاحـات الجـاهزة ، وتحـذر الانتـقـائيـة في التحليل والنظرة المسبقة في التفسير التي تخضع الأحداث لتفسير محدد لتخرج بنتائج مقصودة ربما تصل إلى مستوى التزوير الواعي أو اللاواعي للظاهرة التاريخية .

لقـد شـهـد اواخر القرن الماضي والقـرن الحالي ظهور ابحاث عـديدة تتسم بعضـهـا بالنظرة المسبـقة المتشـددة في التفسير رغم ادعائها الموضوعية وركونها إلى هذا المذهب أو ذاك . وأود أن اشيـر هنا إلى دراسـات فـان فلوتن وولهـاوزن ونولدكة وكـولدزيهر وبونيـاتوف وسعيد نفسي وصديقي كنماذج لهذا النوع من التفسير[٢٥]

كـمـا اهتم العـديد من البـاحثين العرب بحركـات وفرق ظهـرت أو تبلورت ونضجت في الفترة العباسية ويبدو هذا واضحاً في كتابات أحمد أمين ومصطفى غـالب ومحمد جـابر عبـد العـال ومـحـمـد كـامل حسن ، وعـارف تامر وبندلي جوزي وجـبور عـبـد النور والبير نادر وعمر الدسوقي ومحمود اسماعيل ومحمد عمارة وفهمي جدعان وعوض خليفات وهشام جعيط ومحمد عابد الجابري وغيرهم[٢٥أ]

أما الدراسـات التي قـامت بهـا المدرسة التـاريخية العربية في العراق في هذا المجال فـهي تتنوع بين البحـوث الأكـاديمـيـة والدراسات التي قام بهـا باحثون غير متخصصين وسنسـتـعـرض هنا الدراسـات التي قـام بهـا مؤرخـون محـتـرفـون والدراسـات القـريبـة للدراسات الجامعية في منهجيتها :

فقد كتب الدوري عن الاسماعيلية والقرامطة والزنج كما كتب عرضاً تحليلياً عن الاسماعيلية في مقدمة كتاب برنارد لويس الموسوم (أصول الاسماعيلية) سنة ١٩٤٧ وكتب فيصل السامر عن الزنج سنة ١٩٥٤ وكتب عبد الرزاق الحصان عن المهدوية سنة ١٩٥٧ وكتب كامل الشيبي عن الصلة بين التشيع والتصوف سنة ١٩٦٢ وكتب عرفان عبد الحميد دراسات عن الفرق والعقائد ١٩٦٧ ودراسات اخرى في التصوف وعلم الكلام والصلة بين التشيع والاعتزال وكتب محمد حسين آل كاشف الغطاء عن أصل الشيعة وأصولها ١٩٦٢ وكتبت نبيله عبد المنعم عن نشأة الشيعة الامامية ١٩٦٨ وكتب عبد الله سلوم السامرائي عن الغلو والفرق الغالية كما كتب عن الشعوبية سنة ١٩٦٥ وكتب خالد العسلي عن الجهمية سنة ١٩٦٢ وكتب الدجيلي عن الأزارقة ، وفضيلة الشامي عن قرامطة العراق ، وحسين قاسم العزيز عن (البابكية) سنة ١٩٧٤ وكتب فاروق عمر جملة دراسات وبحوث عن الشعوبية والزندقة والبابكية والخرمية والزنج وحركة الافشين والمازيار نشرت غالبيتها في مجلة (آفاق عربية) ثم ظهرت بعد ذلك في كتابه الموسوم (التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين) الذي طبع في بيروت وبغداد عدة طبعات . والمعروف أن بعض هذه المقالات كانت رداً على النظرة الاحادية المسبقة التي نظر بها بعض الباحثين إلى هذه الحركات أما بسبب العقيدة التي يعتنقونها أو بسبب اعتمادهم على دراسات استشراقية .

كما اصدر نوري حمودي القيسي و فاروق عمر ملفاً عن حركة الزنج في (آفاق عربية) ردّا فيه على دراسات سابقة في هذا المجال .

والواقع أن الثمانينات من هذا القرن شهدت نشاطاً ملحوظاً للمدرسة التاريخية العربية الحديثة في العراق في تقويم الصورة التي اشاعتها بعض الدراسات الاستشراقية وبعض المؤرخين ممن اعتمدوا تطبيق النظريات الجاهزة على التاريخ العربي الإسلامي فوصفوا الحركة البابكية بأنها حركة «تحررية» موجهة ضد «الطبقات السائدة (العليا)» وضد الخلافة العباسية . وان هؤلاء البابكيين قادوا خلال «أكثر من عشرين عاماً كفاحاً بطولياً تحررياً قاسياً ضد الخلافة» . وأكثر من هذا يبتدع هؤلاء المؤرخون

«برامج اجتماعية ثورية محدودة» وينسبونها للخرمية أو القرامطة ، أو الزنج أو غيرهم التي وحسب دعواهم «كانت تدعو إلى مقاومة الظلم والاستغلال والسلطة» .

على أن مؤرخين آخرين ردّوا على هذه الفرضيات وحذّروا من «الانتقائية» في التحليل و «النظرة المسبقة» في التفسير ذلك لأن الانتقائية قادرة على تقديم «قوالب جاهزة» لكل تفسير تاريخي مما يقود بالنتيجة إلى الخروج بصورة مشوهة واحادية الجانب للظاهرة موضوعة البحث .

لقد اثبتت ردود نخبة من المؤرخين[٢٦] أن مَن يقرأ هذه الدراسات التي تعتمد على فرضيات مستوردة يدرك خلال قراءته بأنه ينتقل من تحليلات خاطئه إلى مواقف متناقضة مروراً بروايات شاذة تشير إلى حالات استثنائية تؤكد على مظاهر سلبية وفردية في المجتمع وتترك الجوانب الايجابية وانتهاءاً بتبني النظرة المشككة في موقفها من تاريخنا .

سادساً : المؤلفات عن المدن والاقاليم خلال العصر العباسي :

منذ أن كتب لسترنج عن (بغداد في عصر الخلافة العباسية) ، اكسفورد ، ١٩٠٠م والتي شملت خطط بغداد وطبوغرافيتها مستنداً على تحليل متأن ودقيق للمصادر المتيسرة له آنذاك . ثم تبعه ماسينون في دراسته التي نظر فيها إلى المدينة من خلال نمو وتطور اسواقها . ثم كتب لاسنر عدة مقالات عن مدينة بغداد وخططها . وظهرت دراسة عن بغداد بمناسبة مرور ١٢٠٠ سنة على تأسيسها شارك فيها نخبة من المستشرقين سنة ١٩٦٢ وربما كانت آخر دراسة عن اقليم العراق هي ما قام به مايكل موروني في اطروحته بعنوان (العراق بعد الفتح الاسلامي) ونشرت في برنستون سنة ١٩٨٤

أما المدرسة التاريخية العراقية فقد كانت سبّاقة ورائدة في هذا المجال ويبدوا اهتمامها بالعراق ومدنه وأقاليم المشرق ملحوظاً ، ويظهر ذلك واضحاً من كثرة عدد الرسائل الجامعية للدراسات العليا التي كتبت عن أقاليم العراق والمشرق . منذ أوائل هذا القرن كتب محمود شكري الالوسي عن (أخبار بغداد وما جاورها من البلاد)

وكتب محمد صادق الحسيني وعلي ظريف الاعظمي وطه الراوي كتباً عن بغداد ، وكان ما ساهم به مصطفى جواد وأحمد سوسة وصالح العلي وعبد العزيز الدوري وفاروق عمر وعواد الأعظمي عن خطط بغداد وسكانها الاوائل وتسميتها وتطورها ملحوظاً في هذا الباب[٢٨] .

ثم قام المجمع العلمي العراقي في الأعوام القليلة الماضية باصدار عدد من الكتب المؤلفة والمترجمة عن بغداد . فضمن سلسلة (دراسات في تاريخ بغداد) صدرت ثلاثة كتب مترجمة قام بترجمتها صالح العلي وآخرون[٢٩] .

وتأتي البصرة بعد بغداد من حيث عدد الدراسات التاريخية حولها ويظهر هنا كذلك جهد الدكتور صالح العلي فقد كانت اطروحته عن البصرة قد نشرت عام ١٩٦٩ ثم جمع حصيلة خبرته العلمية في كتاب جديد نشره المجمع العلمي العراقي بعنوان (خطط البصرة ومنطقتها) سنة ١٩٨٦ وقبل هذه الدراسات هناك دراسات عن البصرة تباينت في مستواها ومنهجيتها مثل ما ألفه سليمان فيضي ، وعلي ظريف الأعظمي وعبد الحسين المبارك وللدكتور عبد الجبار ناجي اطروحته عن البصرة في العصور العباسية المتأخرة من جامعة لندن[٣٠] .

أما الموصل فقد حظيت بالعديد من المؤرخين من ابنائها ممن أرخوا لها وحفظوا اسمها عبر العصور فكان منهم قديماً الازدي وحديثاً سليمان الصايغ واحمد الصوفي وسعيد الديوجي وداود الجلبي وعماد الدين خليل وسيبيار الجميل وفاروق عمر . كما ظهر في الفترة العثمانية العديد من المؤرخين المواصلة الذين كتبوا في تاريخ الموصل في عصرهم والعصور التي قبلهم لعل من اشهرهم : محمد أمين العمري وياسين خير الله العمري[٣١] .

كما ألّف محمد جاسم حمادي المشهداني عن الموصل واقليم الجزيرة الفراتية -دراسة تاريخية نشرها سنة ١٩٧٩ وتهتم جامعة الموصل بتاريخ المدينة وخططها وحضارتها وقد أصدرت موسوعة باسم «موسوعة الموصل الحضارية» تحت اشراف الجامعة نفسها . لقد نشرت دراسات اخرى عن الكوفه وسامراء والحلة وواسط والمدائن

والحيرة وكربلاء وأربيل والنجف وغيرها وتتباين هذه الدراسات في مستواها وموضوعيتها ومنهجيتها بين الدراسة العلمية والدراسة التي تهدف الثقافة العامة ، ومن ابرز هذه الدراسات ما ألفه طاهر العميد وعبد القادر المعاضيدي وهشام جعيط وذبيح الله المحلاتي وحسين البراقي .(٣٢) يضاف اليها رسائل الماجستير بقسم الآثار (كلية الآداب - جامعة بغداد) حيث يتعلق بعضها بخطط المدن العراقية في العصور العربية الإسلامية عامة والعباسية خاصة .

لقد أشرنا سابقاً إلى اهتمام المدرسة التاريخية العراقية بالاقاليم الشرقية من الخلافة العباسية فقد اتجهت بعض الدراسات في الماجستير والدكتوراه إلى تتبع تطور اقليم من الاقاليم سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وادراياً . ومن الأمثلة على ذلك اقليم أرمينيه واذربيجان والجزيرة الفراتية وفارس والاحواز وطبرستان وسجستان(٣٣) ، ويدخل ضمن ذلك اقاليم الخليج حيث برزت دراسات اكاديمية عن عمان والبحرين أو عن تاريخ الخليج عموماً .

وبقدر تعلق الموضوع بالفترة العباسية فهناك الدراسات المتميزة لعبد اللطيف الحميدان(٣٤) وما نشره مركز دراسات الخليج العربي ومركز الدراسات الايرانية بجامعة البصرة فيما يتعلق بالفترة العباسية ، وهناك دراسة رمزية الخيرو عن (التجارة في الخليج العربي في العصر العباسي) وفاروق عمر عن تاريخ الخليج العربي في العصور الإسلامية .

كما اهتم باحثون آخرون باوضاع بلاد الشام والجزيرة الفراتية خلال الفترة العباسية حيث ظهور الامارات ذات النزعات الاقليمية من حمدانيين وعقيلين ومرداسيين واتابكة وسلاجقه وايوبيين وامارات فرنجية (صليبية) والعلاقات بالفاطميين والبيزنطيين حيث تدخل هذه الأحداث في اطار العصور العباسية المتأخرة(٣٥) .

سابعاً : المؤلفات التي تتعلق بالنظم ومظاهر الحضارة العباسية :

لا بدّ ان اقول بدءاً بأن هذه الدراسات تأثرت في بداياتها بالدراسات الاستشراقية خاصة وان البحث في مجال النظم والمؤسسات ليس بالأمر اليسير

ويحتاج إلى عمل دؤوب لجمع الروايات المتناثرة ومن مصادر تاريخية وغير تاريخية ، كما وان الكتابة فيها تحتاج إلى رؤية عميقة ونظرة منهجية واعية إلى التاريخ وحركة المجتمع .

بدأ المستشرقون بالكتابة عن النظم الإسلامية منذ عهد مبكر فقد كتب كارل بيكر عن (ظهور وتطور مؤسسة الخلافة) سنة ١٩١٥ ، ثم اردفها بكتابه (دراسات إسلامية) وهو مجموعة مقالات في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي في الإسلام سنة ١٩٢٤. وكان لوبون قد كتب مؤلفه في (الحضارة العربية) في باريس سنة ١٨٨٤ ، وكان كولدزيهر معاصراً له حيث نشر كتابه (دراسات محمدية) في هالة ١٨٨٩-١٨٩٠ باحثاً في تاريخ الإسلام ونظمه . وكتب أرنولد عن (الخلافة) ، اكسفورد ، ١٩٢٤ ، وكتب فارمر عن (تاريخ الموسيقى العربية) ١٩٢٩ ، وكرزويل عن (العمارة الإسلامية) اكسفورد ١٩٣٢ ثم تتابعت الدراسات الاستشراقية تزداد كماً مع كثرة المصادر العربية وتطور منهجية البحث فكانت دراسات جب وترتون وديمومبين وسوفاجيه وماسينون وآدم متز ولوكهارت ودينت ولويس وسورديل وغيرهم .

كما ظهر مؤرخون عرب عالجوا موضوع النظم الإسلامية ومظاهر الحضارة ، والواقع أن معظم دراساتهم عامة واستعراضية ولايمكن مقارنتها بالدراسات الجامعية التي كتبت أصلاً على شكل رسائل للدراسات العليا مثل (نظام البريد) لنظير سعداوي (والمجتمعات الإسلامية) لشكري فيصل وغيرها[٣٦] .

لقد اهتم المؤرخون العراقيون بالنظم والحضارة والحياة خلال الفترة العباسية ونشرت العديد من الدراسات والبحوث والرسائل الجامعية في هذا المحور مما لا يتسنى الإشارة اليها بالكامل . ولعل من الرواد في ذلك مصطفى جواد ونعمان ثابت ويوسف غنيمة وسعيد الديوه جي واحمد سوسة ثم اخذ الزمام عبد العزيز الدوري حيث أصدر عدداً من الدراسات الاقتصادية منذ سنة ١٩٤٨ بالاضافة الى دراسته العامة في (النظم الإسلامية) التي صدرت سنة ١٩٥٠ وفي مقالة لإبراهيم بيضون في مجلة الاجتهاد البيروتية ، السنة التاسعة ١٩٩٧ ، يقول :

« . . ولقد تنبه الدكتور عبد العزيز الدوري وأدرك بوعيه مبكراً أهمية العنصر

الاقتصادي في تكوين التاريخ العربي الإسلامي الذي بقي خاضعاً حتى الأربعينات لتفسيرات تنطلق من عوامل دينية أو سياسية أو قبلية فكان رائداً على المستوى العربي في القراءة الاقتصادية للتاريخ الإسلامي . . فأختار (تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري) موضوعاً لاطروحته . . ثم اصدر بعد نحو ربع قرن بحثه النفيس (مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي) . . ولم يهمل الدوري المسألة الاقتصادية في معظم دراساته الأخرى .

وإذا كان للدوري ريادته في التاريخ الاقتصادي فإن ثمة مؤرخاً آخر يشاركه في الكثير من الرؤية العلمية . . وكذلك الثقافة والتوجه الفكري ذلك هو الدكتور صالح أحمد العلي الذي كانت اطروحته عن (التنظيمات الاجتماعية الاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري) سنة ١٩٥٣م ثم اضاف اليها دراسات قيمة من التاريخ الاقتصادي . . ولكن العلي قدّم الشأن الاجتماعي على الاقتصادي مركزاً بصورة خاصة على القبائل العربية وعلى المدن نشأةً وخططاً . . إلى غير ذلك من دراسات تندرج في المنحى الاجتماعي أو الفكري أو التاريخي بشكل عام» .

وكانت دراسات ناجي معروف عن المدارس ونظمها في العصر العباسي وعروبة العلماء المنسوبين إلى ارومة اعجمية وعروبة المدن الاسلامية وأصالة الحضارة العربية . وإذا كان كتاب (طبيعة الدعوة العباسية) لفاروق عمر قد اثبت عروبتها قيادة وتنظيماً من خلال التحقيق في تراجم رجالاتها وانسابهم وألقابهم . فإن كتاب (عروبة العلماء)[٣٧] لناجي معروف قد ردّ الخطأ عن فئات من العلماء العرب الذين نسبوا إلى مدن أو اقاليم اعجمية او لقبوا بألقاب أعجمية حتى ظن المستشرقون انهم عجم حقاً ، فكان كتاب ناجي معروف وثيقة تاريخية تؤكد ان العرب حملة الإسلام كانوا ايضاً حملة العلم إلى العالم جنباً إلى جنب مع الأعاجم . وفيما عدا ذلك كتب صالح العلي مجموعة مقالات في الادارة والنظم تخص الفترة العباسية او تتناولها ضمن العهود الاسلامية الأولى . وكتبت مليحة رحمة الله عن (الحياة الاجتماعية في العراق)١٩٣٠ ، وكتب بدري فهد عن (العامة ببغداد في القرن الخامس الهجري)

سنة ١٩٦٧ وكتب توفيق اليوزبكي في (النظم الاسلامية) وكتب مجيد خدوري في العلاقات الدبلوماطيقية بين الرشيد وشارلمان بغداد سنة ١٩٣٩ ، وكتب فاروق عمر (بحوث في التاريخ العباسي) سنة ١٩٧٧ ضم مجموعة مقالات بعضها يتعلق بالنظم العباسية . ثم أردفه بكتاب ثانٍ في (النظم الإسلامية) سنة ١٩٨٣ وكتب عماد عبدالسلام رؤوف مجموعة بحوث عن المدارس والمساجد والجوامع في العصور العباسية المتأخرة .

ويدخل في هذا الباب ما كتبه الباحثون المتخصصون في العمارة الإسلامية والفن الإسلامي في الأزياء والمسكوكات والتحف وغيرها من الآثار الإسلامية وخاصة اساتذة قسم الآثار والباحثون في المتحف العراقي . وفي نطاق الرسائل الجامعية صدرت العديد من الدراسات في النظم الإسلامية نشير إلى أطروحة حسام السامرائي (المؤسسات الادارية في الدولة العباسية) سنة ١٩٧١ وعادل الالوسي (عن التجارة مع اندنوسيا) والانباري (النظام القضائي في بغداد في العصر العباسي) سنة ١٩٧٧ وعبد الحسين الرحيم (الخدمات في بغداد في القرن الخامس الهجري) سنة ١٩٨٠ ، وخالد الجنابي (الجيش في العصر العباسي الثاني) وعطا جاسم (نظام المظالم . .) سنة ١٩٨٥ وعجمي الجنابي (التنظيمات الادارية والمالية والعسكرية في عهد الرشيد) سنة ١٩٨٤ وناجية عبد الله عن ريف بغداد في العصر العباسي وصباح الشيخلي عن الأصناف وخولة الدجيلي عن بيت المال وغيرها . كما أصدرت وزارة الثقافة العراقية كتاباً من عدة مجلدات شارك في تأليفه عدد من المؤرخين وغيرهم ونشر سنة ١٩٨٤ تحت عنوان (حضارة العراق) . ويهدف الكتاب إلى اعطاء المثقف العام غير المتخصص فكرة عن حضارة العراق عبر العصور ومنها العصر العباسي . كما ساهم الكتاب في الرد على آراء بعض المستشرقين من أن النظم والمؤسسات الإسلامية ذات اصول أجنبية أو مقتبسة كلياً من الحضارات الأجنبية .

إن دراسة النظم ومظاهر الحضارة تؤكد بأن نشؤوها وتطورها إنما كان استجابة لتطور المجتمع فهي في معظمها اصيلة وليست مقلّدة أو تابعة . فقد ابتكر المجتمع العربي الإسلامي مجموعة اساليب ونظم في الادارة والمالية والجيش وغيرها تعتبر سوابق في

تطور النظم الإنسانية . ولا بدّ من تفنيد مزاعم البعض من أن بعض النظم العربية الإسلامية مقتبسة من أصول أجنبية ، وصولاً إلى الهدف القائل بأن العربي لا يحسن غير الاقتباس وليس هناك ابداع او اصالة في حضارته ونظمه وعلومه . إن التشكيك بقدرة الأمة على الابتكار والعطاء يهدف إلى زعزعة الثقة بالنفس والقيم التي يدين بها المجتمع وبالتالي احلال قيم بديلة . وهنا يأتي دور المؤرخ في الرد على مثل هذه الحملات التي تتبرقع بالصبغة العلمية(٣٨) .

كما وأن كثرة الابحاث في مجال النظم والمؤسسات ومظاهر الحضارة يشير الى تزايد المساهمات ونموها في هذا المجال الذي كان ولا يزال يفتقرإلى البحوث .

ثامناً : المؤلفات التي تتعلق بمنهج البحث وتحقيق الأصول في التاريخ العباسي :

إن عملية تحقيق ونشر الأصول في التاريخ العربي الإسلامي عامة عملية بدأت في أوربا عن طريق المستشرقين مع حوالي منتصف القرن التاسع عشر الميلادي حيث نشرت أمهات المصادر العربية في ليدن واكسفورد وباريس ولندن وغيرها . ثم جاء المحققون العرب مع بدايات القرن العشرين الذين فاقوا جهود المستشرقين في هذا المجال وتميزوا عليها من حيث الدقة .

وفي العادة عمد المحققون إلى كتابة مقدمة عن المؤلف وسيرته وموارده ومنهجه وشيوخه وتلاميذه وأهمية الكتاب وما اضافه الى المعرفة التاريخية مقارنة بما قبله او ما عاصره من الكتب فكانت مقدمتهم والحالة هذه دراسة في منهج البحث التاريخي لمؤرخ معين خلال فترة محدودة ولعل ما ذهبنا اليه واضح فيما حققه مصطفى جواد وناجي معروف واكرم العمري وعبد العزيز الدوري وبشار عوّاد معروف و محمد توفيق حسين ونبيلة عبد المنعم وفيصل السامر وحسام السامرائي وصالح العلي ومنيرة ناجي ، وناجية عبدالله وكل هؤلاء وغيرهم يمثلون المدرسة التاريخية العراقية في التحقيق وقدحققوا مصادر لها علاقة بالتاريخ العباسي .

كما تناول عدد من الباحثين مؤرخين رواداً ظهروا في الفترة العباسية بالدراسة

والتحليل فكتب جواد علي عن موارد تاريخ الطبري وعن المؤرخ المسعودي ، وكتب عبد العزيز الدوري عن الزهري وكتب خالد العلي عن المدائني وبدري فهد عن ابن النجار وعبد الجبار ناجي عن (ريادة مؤرخي البصرة في الكتابة التاريخية) وفاروق عمر عن ابن النطّاح والجاحظ مؤرخاً والازدي والتلمحري وخليفة بن خياط وكتب حسن الحكيم عن ابن الجوزي ومحمد جاسم المشهداني عن البلاذري ، وهادي حسن عن المسعودي وعبد الرحمن العزاوي عن الطبري وفيصل السامر عن ابن الأثير ومحسن محمد حسين عن ابن الأثير كذلك وعن ابن خلدون وغيرهم كثير . واعتنى المؤرخون بمناهج البحث وتفسير التاريخ العربي الإسلامي فكتب الدوري عن (نشأة علم التاريخ عند العرب) وترجم العلي كتاب (علم التاريخ عند المسلمين) لروزنثال وكتب الفياض عن (التاريخ تفسيراً ومنهجاً) وكتب عماد الدين خليل عن (التفسير الاسلامي للتاريخ) . وحاول نخبة من المؤرخين اعطاء تفاسير متباينة للتاريخ فأصدروا كتاباً بعنوان (تفسير التاريخ) شارك فيه الدوري والعلي وجعفر خصباك وياسين عبد الكريم .

وحاول فاروق عمر النظر إلى احداث معينة في التاريخ العباسي خاصة بنظرة شمولية بعيدة عن الانتقائية أو النظرة المسبقة فأصدر كتابه الموسوم (التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين) . وليس لدينا في التاريخ العباسي دراسة عن النصوص الرسمية والوثائق العباسية ما عدا ما كتبه أحمد السعيد سليمان في الجزء الثالث من كتابه المعروف وما اشارت اليه نبيهه عبود عن اوراق البردى الخاصة بعهد المتوكل . على ان هناك جهوداً فردية عن وثائق محذدة تظهر بين حين وآخر في المجلات العلمية وخاصة المورد والاجتهاد ومجلة الاستشراق .

يضاف إلى ذلك كله جهود المعنيين بالتراث الأدبي والفكري الذين خدموا المدرسة التاريخية بما قدموه من كتب ادبية وفكرية محققه تحقيقاً ممتازاً ، كانت خير عون للمؤرخ الذي لايستغني عن التراث الأدبي في دعم اسانيده وتوضيح وقائعه . ولعلنا نشير هنا إلى نخبة بارزة منهم امثال الأستاذ محمد بهجت الاثري وكمال السامرائي وصالح العلي وأحمد القيسي والاستاذان كوكيس وميخائيل عواد ونوري

القيسي وهلال ناجي وحاتم الضامن وعباس العزاوي و عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي وداود سلّوم ومحسن غياض وغيرهم كثير . ويدخل في هذا الباب اضافة إلى ما حققوه من مصادر ما ألّفوه من بحوث وكتب في تاريخ الأدب العربي خلال العصر العباسي فهي تساعد المؤرخ كثيراً في توضيح معالم الحقبة موضوعة البحث (راجع نوري القيسي ، المنهجية العلمية وأصالة المدرسة العراقية في التاريخ والثقافة في العراق سنة ١٩٨٢ ، كذلك تاريخ الأدب في العصر العباسي لمؤلفه شوقي ضيف) .

تاسعاً : المؤلفات العراقية في التاريخ العباسي بلغات أجنبية :

وأخيراً وليس آخراً لا بد لنا أن نتعرض إلى المؤلفات التاريخية عن العصر العباسي والتي كتبها مؤلفوها بلغات أجنبية . إن هذه الدراسات في الواقع هي من أمتن الدراسات التاريخية وأرفعها مستوى من حيث المنهج والتفسير ولا نغالي إذا قلنا بأن بعضها وخاصة ما نشر منها يعتمده المؤرخون الأوربيون مرجعاً لهم في بحوثهم في التاريخ العباسي . وإذا كان لنا أن نشير إلى البعض فلا بدّ أن نذكر ما ألفه مجيد خدوري ومصطفى جواد وعبد العزيز الدوري ومحسن مهدي وصالح العلي وصدقي حمدي وصفاء خلوصي وعبد المنعم رشاد وهاشم الملاح وحسام السامرائي وعبد الجبار ناجي وعبد الأمير دكسن ولبيد ابراهيم وخضر الدوري وعبد الواحد ذنون وبهجت التكريتي وفاروق عمر وغيرهم . وفي هذا أثبت مؤرخونا بأنهم حين تتيسر لديهم الادوات والظروف لايقلّون أهمية عن مؤرخي أوربا البارزين .

الخاتمة :

رغم أن المدرسة التاريخية العربية في العراق في التاريخ العباسي جاءت متأخرة زمنياً عن الدراسات الاستشراقية والعربية في الفترة نفسها ، إلا أن ما أنتجته من دراسات متنوعة وما امتاز به بعضها من سمعة علمية في الخارج جعلتها تتميز على ما كتب سابقاً . . وأكثر من ذلك فقد تطوع بعض هذه الدراسات في الرد على الآراء الخاطئة عن طريق إعادته لتقويم تاريخ حقبة من حقب الفترة العباسية أو حركة من الحركات التي نشطت أثناء ذلك العصر .

لقد أثبتت فترة التاريخ العباسي أنها من أخصَب الفترات بالنسبة للمؤرخين سواء من الناحية السياسية أو الحضارية وعلى مستوى المؤرخ الجامعي المحترف أو الباحث المولع بالتاريخ والذي يكتب من أجل الثقافة العامة للجماهير .

لقد لعبت الجامعة دوراً رائداً في ظهور المدرسة التاريخية الحديثة وأظن أنها بالمشاركة مع مراكز البحوث والدراسات ستظل تلعب هذا الدور الريادي إلى أمد ليس بالقصير . فلقد ظهر في رحاب الجامعة منذ حوالي منتصف هذا القرن مؤرخون كانت نتاجاتهم موضع تقدير المؤسسات التاريخية الدولية وهي لا تقل في حقل اختصاصها الدقيق عن افضل ما كتب حتى الآن بدليل اعتماد الباحثين الأوربيين على هذه البحوث . ولابدّ لنا أن نكرر قول أحد النقاد العرب في معرض تقويمه للفكر العربي التاريخي الحديث والمعاصر ، حيث يقول (٣٩)

« . . إننا نجد مؤرخين جيدين لكن عددهم قليل وتأثيرهم على جمهور المثقفين أقل ، ونذكر من بين رؤوس هذا الجيل الجديد عبد العزيز الدوري وصالح أحمد العلي ثم تلاهما فاروق عمر . إن كتابات هؤلاء المؤرخين هي تقريباً الوحيدة في ظل الإنتاج العربي في ميدان العلوم الإنسانية المعترف بها عالمياً كبحوث جدية مسيطر على مادتها ، فإذا أمكن التشكيك في أن فلاناً ليس اقتصادياً حقيقياً والآخر ليس فيلسوفاً حقيقياً وغيره ليس بعالم اجتماعي أصيل فلا يمكن التشكيك حتى من جانب الغربيين في أن هؤلاء مؤرخون أصلاء لايقلون أهمية عن أفضل مؤرخي الغرب . ومع هذا فهم قلّة ويجدون صعوبات في تكوين مدرسة تاريخية» .

أننا نريد للمدرسة التاريخية العربية أن تعتمد النظرة الشمولية في التفسير وتتخذ سبيل كتابة التاريخ وتصحيح مفاهيمه من التفاسير الفوقية الجاهزة وأن تكون في هذا كله ليست تقليدية متشددة ولا عنصرية استعلائية بل موضوعية لاتستند على عامل واحد في تفسير التاريخ .

الهوامش :

* تركز هذه الدراسة على نتاج الباحثين العراقيين في التاريخ العباسي .

(١) راجع هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية ببيروت ، ما ساهم به المؤرخون العرب في المئة سنة الأخيرة ، سنة ١٩٥٩ ،ص ٤٨.

(٢) يلاحظ من نتاجات الأجيال السالفة من الباحثين العرب مدى تأثرها بكتابات المستشرقين . راجع الكتابات التاريخية لجرجي زيدان وأحمد أمين وطه حسين وحسن إبراهيم حسن وعبد الرحمن بدوي على سبيل المثال لا الحصر . على أن هذا التأثر لايعني التقليد بل يكون في الرد وتصحيح الصورة كما هو الحال في كتاب كردعلي (الإسلام والحضارة العربية) .

(٣) مثلاً محمد كرد علي آنف الذكر ، الدوري (العصور العباسية المتأخرة) سنة ١٩٤٥. فاروق عمر ، التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين سنة ١٩٨٠ ، ادوارد سعيد ، الاستشراق ، سنة ١٩٧٨ فتحي عثمان ، التاريخ الإسلامي سنة ١٩٦٩ ، عرفان عبد الحميد ، التراث العربي الإسلامي والاستشراق سنة ١٩٧٥ عماد الدين خليل ، في التاريخ الإسلامي ، سنة ١٩٨١

(4) Sauvaget, Int. Hist. Del'oricnt Musulman, Paris, 1961
American Historical Association., Guide to Historical Literature, New York, 1961
Pearson, Index Islamicus, London, 1958.
Catalogue of P.H.D. Thesis, Univ. of London, England.
B.S.M.E.S., Brismes News Letter, No.1, 1987.

(٥) هناك قائمة مكتبة الجامعة الأمريكية في بيروت مثلاً وكذلك فهرس المكتبة الأزهرية . والمكتبة العربية الحديثة تحت اشراف المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة . ولابدَّ أن اشير هنا إلى أن عمادة كلية الآداب بجامعة بغداد قد نشرت فهرس أطاريح الدراسات العليا في الكلية تحت إشراف عميدها السابق نوري القيسي .

(٦) انظر نشرة (اخبار التراث العربي) عن معهد المخطوطات العربية بالكويت . كذلك انظر سلاسل الادلة والكشافات والببليوغرافيات والسلسلة التوثيقية لمركز التوثيق الاعلامي لدول الخليج العربي بغداد . ولعل أهم من ذلك كله ما أصدرته (مؤسسة الاهرام) من فهارس ببليوغرافية عن الأطروحات الجامعية وعن المؤلفات . راجع كذلك دليل دار المأمون للترجمة ، بغداد ١٩٨٠-١٩٨٥

(٧) راجع نشرة اخبار التراث العربي ، الكويت ، حيث يلاحظ أن المخطوطه الواحدة قد حققت ونشرت في أكثر من قطر عربي لفقدان الاتصال بين المحققين العرب .

(٨) فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية ، ٥٩ ، بيروت ١٩٨٠

(٩) فاروق عمر ، دور التاريخ في عملية التوعية القومية ، ص١٠٧ المجلة التاريخية عدد ٥ سنة ١٩٧٦

(١٠) المصدر السابق ، ص١١٠

(١١) راجع محاضر هيئة كتابة التاريخ ، التقرير المقدم من قبل فاروق عمر . بغداد ، ١٩٨٦

(١٢) محمد كرد علي ، الإسلام والحضارة العربية ، القاهرة ، ١٩٣٤- .١٩٣٦ فيليب حتي ، تاريخ العرب ١٩٣٧- أحمد أمين ، ضحى الإسلام القاهرة ٣ أجزاء ١٩٣٨-١٩٤٣ حسن ابراهيم حسن تاريخ الإسلام . . القاهرة ، .١٩ - أحمد شلبي ، التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية جـ٣ ١٩٦٦- محمد اسعد طلس ، تاريخ الأمة العربية ، بيروت ١٩٦٣ - عبد المنعم ماجد ، التاريخ السياسي للدولة العربية ، القاهرة ١٩٧٩ عبد الحي شعبان ، التاريخ الإسلامي بجزئين ، ١٩٧١

(١٣) كتب في هذا المحور مؤرخون عرب منهم د .حسن أحمد محمود (العالم الإسلامي في العصر العباسي) الطبعة الأخيرة ١٩٨٢ - ومحمد حلمي محمد أحمد ، الخلافة والدولة في العصر العباسي ، القاهرة ١٩٥٩

(١٤) راجع مثلاً : ضوء جديد على الدعوة العباسية مجلة كلية الآداب والعلوم ، بغداد ١٩٥٧

(١٥) F.Omar, Abbasiyat, Baghdad, 1976, بحوث في التاريخ العباسي ، بيروت - بغداد ، ١٩٧٨

(١٦) حول هذا الموضوع راجع فاروق عمر في كتابيه The Abbasid Caliphate, Baghdad 1969 وطبيعة الدعوة العباسية بيروت ، ١٩٧٠

(١٧) وهنا نشير إلى الآراء الجديدة التي طرحها الدوري في (ضوء جديد على الدعوة العباسية) وناجي معروف في (عروبة العلماء المسلمين) والعلي في مقالته (استيطان العرب في خراسان) مجلة كلية الآداب ، ١٩٢٩.

(١٨) المدور ، حضارة الإسلام في دار السلام ، القاهرة ١٩٠٥- أحمد فريد رفاعي عصر المأمون ٣ مجلدات ١٩٢٧- أحمد أمين ، هارون الرشيد ، سلسلة كتب الهلال ، القاهرة .

(١٩) عبد الحليم عباس ، البرامكة في بلاط الرشيد ، القاهرة ١٩٤٧ - محمد أحمد برانق ، البرامكة في ظل الخلفاء . محمد صبيح ، هارون الرشيد ، سلسلة كتاب الشهر .

(٢٠) هارون الرشيد ، جزءان ، بيروت ، ١٩٥٦

(21) Noldeke, Sketches. London, 1892.

Lassner, The Shaping of Abbasid Rule, 1980, Prinecton

Sharoon, Black Banners from the East,Leiden

الأشقر ، السفاح والمنصور ، بيروت ١٩٦٠

عبد السلام رستم ، ابو جعفر المنصور ، القاهرة ١٩٦٥

(٢٢) راجع ثبت المصادر لكتابنا (طبيعة الدعوة العباسية) وكذلك ثبت المصادر الأجنبية للجزء الثاني من كتابنا (العباسيون الأوائل) حيث تعتبر دراسات موسكاتي وجبريللي من امتع الدراسات .

(23) Frye, The Role of Abu Muslim, M.W., 1947

Sadighi, Lesmouvements religieux, Paris, 1938.

(٢٤) حول اعادة تقويم دور ابي مسلم الخراساني ، راجع : آفاق عربية (كشاف آفاق تحت اسم فاروق عمر .- كذلك نفس المؤلف ، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين ، بغداد ١٩٨٥ عن اعادة النظر في الحركات الدينية السياسية في العصر العباسي .

(25) Van Vloten, De Opkomst der Abbasiden.., Leyden, 1890

Welhousen, Das arabische Reich.., Berlin, 1902.

Goldziher, Muhammed anisStudien, Halle, 1889-90

(٢٥) بونياتوف ، أذربيجان في القرن السابع - التاسع باكو .١٩٧٥

سعيد نفيسي ، بابك خرم دين دولار ، طهران- ١٣٣٣هـ . عباس خليلي ، ايران واسلام ، طهران ١٣٣٦هـ - صديقي ، الحركات الدينية - السياسية في ايران في القرنين الثاني والثالث الهجريين ، باريس .١٩٣٨

Spuler, Iran in fruh - Islamischer Zeit, Wershadem, 1957.

(٢٥أ) على التوالي ظهر الإسلام وضحى الإسلام - الدعوة الاسماعيلية ، دمشق ١٩٥٣ حركات المتطرفين واثرهم على الحياة الاجتماعية والأدبية لمدن العراق . القاهرة . .١٩٥٤ طائفة الاسماعيلية .١٩٥٩- عارف تامر كتب عن القرامطة وعن اخوان الصفا .- جوزي ، من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، القدس .١٩٢٨- جبور عبد النور ، اخوان الصفا .١٩٥٤- البير نادر ، المعتزلة .- عمر الدسوقي- كتب عن اخوان الصفا ١٩٤٧ وعن الفتوة ١٩٥١

محمود اسماعيل ، الحركات السرية في الإسلام .- محمد عماره ، المعتزلة .- فهمي جدعان ، المحنة .- عوض خليفات ، الاباضية .- هشام جعيط ، الفتنة .- الجابري ، العقل السياسي العربي .

(٢٦) راجع مثلاً : كتابات عبد العزيز الدوري في التكوين التاريخي للأمة العربية .

بيروت ١٩٨٤ ، فاروق عمر التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين .- عرفان عبد الحميد ، التراث العربي الإسلامي والاستشراق .١٩٧٥ عماد الدين خليل ، في التاريخ الإسلامي .- راجع كذلك مجلة الاستشراق ، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد .١٩٨٧

(27) Massignon, Les Corps demetirs etla cite
Islamique, R.I.S., 28,1920
Lassner, Noteson the Topogrophy of Baghdad
J.A.O.S., 1963.

هذا بالاضافة إلى مقالات اخرى كتبها لاسنر (راجع فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، الجزء الثاني ، المصادر)

المرسوم .Baghdad, Volume Special Paris, 1962 وألف عدد من المستشرقين الكتاب

(٢٨) محمد الحسني ، عمران بغداد ، .١٩٢٠- علي الاعظمي ، مختصر تاريخ بغداد ، ١٩٢٦- الراوي ، بغداد ، مدينة السلام ، سلسلة اقرأ .٢٧- مصطفى جواد وأحمد سوسه والصراف ، بغداد قديماً وحديثاً ١٩٥١- الدوري ، مقالة بغداد في دائرة المعارف الإسلامية- فاروق عمر ، العباسيون الأوائل ، الجزء الثاني ، كذلك سكان بغداد الأوائل ، مجلة ما بين النهرين ، الموصل ١٩٨٤- عواد الاعظمي ، تسميات بغداد ، مجلة كلية الآداب ، بغداد ١٩٨٤ وكذلك يوسف غنيمة ، معنى اسم بغداد ، لغة العرب ١٩١٤

(٢٩) الكتب هي : أطراف بغداد لروبرت ادمز ، شيكاغو ١٩٨٤- خطط بغداد في العهود العباسية الأولى لاسنر ،١٩٨٤- خطط بغداد في القرن الخامس الهجري لمقدسي ، سنة ١٩٨٤ خطط بغداد ، لشتريك ، ١٩٨٦

(٣٠) علي الاعظمي ، مختصر تاريخ البصرة ، ١٩٢٧- سليمان فيضي ، البصرة العظمى .- المبارك وناجي ، مشاهير أعلام البصرة ، البصرة ، ١٩٨٣

(٣١) سليمان الصايغ ، تاريخ الموصل ، ١٩٢٣- أحمد الصوفي ، خطط الموصل ،

.١٩٥٣ سعيد الديوجي ، تاريخ الموصل ، جزءان ، نشره المجمع العلمي العراقي .
- فاروق عمر ، موقف الموصل من العباسيين (بحوث في التاريخ العباسي)
بغداد ، بيروت ١٩٧٨ عماد الدين خليل ، المقاومة الاسلامية للغزو الصليبي ،
الرياض .١٩٨١- موسوعة الموصل الحضارية ، جامعة الموصل .

(٣٢) طاهر العميد ، تخطيط المدن العربية الاسلامية ، بغداد ١٩٨٦ - عبد القادر المعاضيدي ، واسط في العصر العباسي ، ١٩٨٣ ، هشام جعيط ، الكوفه بيروت ذبيح الله المحلاتي ، تاريخ سامراء ، النجف ، - البراقي ، تاريخ الكوفة ، النجف ، ١٣٥٦هـ . - صالح العلي ، منطقة الحيرة . مجلة كلية الآداب ، ١٩٦٢ نفس المؤلف ، المدائن ، بغداد ، البصرة .

(٣٣) راجع فهارس الرسائل الجامعية لكلية الآداب بغداد .

(٣٤) الحميدان ، امارة العصفورين ، امارة الجبور . مجلة آداب البصرة ١٩٧٩/١٩٨٠

(٣٥) لقد أشرنا إلى البعض مثل رشيد الجميلي ونشير الآن إلى فيصل السامر عن الحمدانيين وخاشع المعاضيدي عن العقيليين وكذلك الفاطميين في بلاد الشام . وعماد الدين خليل عن الاتابكه والاراتقه في بلاد الشام ومحسن محمد حسين عن صلاح الدين الايوبي ودريد النوري عن الايوبيين والفرنج وغيرهم .

(٣٦) راجع جرجي زيدان ، تاريخ التمدن الإسلامي ، خمسة اجزاء القاهرة ١٩١٨- محمد كرد علي ، الإسلام والحضارة العربية ، القاهرة ١٩٣٤ الادارة الإسلامية في عز العرب ١٩٣٤ أحمدأمين ، ضحى الإسلام سنة ١٩٣٨ نقولا زيادة في مجموعة بحوثه . حسن ابراهيم حسن ، النظم الإسلامية سنة ١٩٣٩ الريس ، الخراج والنظم المالية ، ١٩٥٧- أحمد شلبي موسوعة النظم والحضارة الإسلامية ، القاهرة ١٩٦٢ وثروت بدوي ، النظم الإسلامية ، ١٩٥٧- وصبحي الصالح ، النظم الإسلامية ، بيروت .١٩٦٥- وظافر القاسمي ، نظم الحكم في الشريعة والتاريخ ، بيرت ١٩٧٤- وعبد المنعم ماجد ، الحضارة الإسلامية ، القاهرة .- أنور

رفاعي ، الإسلام في حضارته ونظمه ، دمشق ، ١٩٧٢ وحسنين ربيع في بحوثه عن نظم الأيوبيين والمماليك . - محمد ضيف الله بطاينة ، الحضارة العربية الاسلامية ، اربد ، ١٩٨٨- حسين كساسبه في اطروحته عن المؤسسات الادارية وعن القضاء في مطالع العصر العباسي .

(٣٧) ناجي معروف ، عروبة العلماء المنسوبين إلى البلدان الأعجمية ، بغداد ١٩٧٤ الجزء الأول .

(٣٨) راجع مقال د . فاروق عمر حول أصالة الحضارة العربية الإسلامية الذي شارك فيه في مؤتمر مكتب التربية لدول الخليج المنعقد بابي ظبي سنة ١٩٨٦ تحت عنوان (التحديات الثقافية) .

(٣٩) راجع مجلة الوطن العربي العدد ٣٩٨ ايلول ١٩٨٤ ص ٦٨-٦٩ .

(٤٠) راجع ما اشار اليه برنارد لويس عن كتب الدوري في (دليل الأدب التاريخي) الذي اصدرته A.H.A. سنة ١٩٦١- وما أشار إليه شارل بلات عن كتاب فاروق عمر (الخلافة العباسية) بالانكليزية ، في مجلة Arabica سنة ١٩٧١ واشارات هشام جعيط آنفة الذكر على سبيل المثال لا الحصر .

الملحق رقم (٣)

تفسير إستشراقي ووجهة نظر مشرقية

(قراءة في كتاب شبولر الموسوم :ايران في القرون الإسلامية الأولى بين الفتح العربي والفتح السلجوقي)

B.Spuler, Iran in frah - islamischer Zeit,. Wiesbaden, 1952

الكتاب الذي بين أيدينا - موضوع المراجعة- مكتوب أصلاً باللغة الألمانية [١] لمؤلفه المستشرق بيرتولد شبولر وهو من المؤرخين الألمان القديرين الذين اختصوا بتاريخ الإسلام وله عدد من الكتب الأخرى لعل أهمها : «تاريخ العالم الإسلامي»[٢] بجزئيه الذي يعتبر أهم المراجع في تاريخ الإسلام العام وأحدثها من حيث معلوماته ولا يوازيه في ذلك إلاّ كتاب بروكلمان وكتاب بارتولد وكلاهما أقدم منه[٣] . وكتابه «المغول في ايران» ١٢٢٠-١٣٥٠ وتأتي أهميته للفترة المغولية في ايران خاصة من اعتماده على مصادر آصيلة عربية وفارسية . ثم كتابه «القرن الذهبي« تاريخ المغول في روسيا ١٢٢٣-١٥٠٢م ويشكل عملاً «أكاديميا» قيماً عن الكيانات السياسية المغولية الإسلامية في (تركستان السوفياتيه سابقا) معتمداً على المصادر الإسلامية والروسية والأوربية الأخرى ، كما ألف سبولر مع زميل له كتاباً في الببليوغرافيا عن «مصادر التاريخ الإسلامي» يتضمن أحدث الكتب حتى فترة نشره وخاصة ما يتعلق منها بتاريخ الإسلام في آسيا الوسطى وحوض الفولجا .[٤]

يعد الأستاذ بيرتولد شبولر من فئة المدرسة الاستشراقية الرائدة التي يتناقص عدد اعضائها يوماً بعد يوم والتي شغفت بتاريخ الشرق الإسلامي ودرسته بعناية وحللت أحداثه ومظاهره مستندة على مصادر أصيلة واجتهدت في تفسيرها بعيدة عن الغرض أو الهوى ، وتعتبر دراساته بمستوى دراسات Carl Brockelmann و Carl Becker و August Muller, Gustav Weil, Theodor Noldeke Alfred Kremer [٥] .

يعد هذا الكتاب والذي يقارب الستمائة صفحة من أحسن المراجع الحديثة عن تاريخ ايران ولا يضاهيه من حيث المستوى وليس المحتوى سوى كتاب يول شوارتز عن "ايران في العصر الوسيط في المصادر العربية الجغرافية" وكتاب كرستنسن عن "ايران في عهد الساسانيين"(٦) . وقد ركز كتاب شبولر على وصف مختصر لتاريخ ايران السياسي من الفتح الإسلامي سنة ٦٣٣م ،١٢هـ حتى مجيء السلاجقة سنة ٤٤٧هـ/١٠٥٥م ، ثم تطرق إلى وصف الحياة الدينية والثقافية والإجتماعية والاقتصادية والادارية معتمداً على المصادر العربية والفارسية ،لقد حدد المؤلف نفسه بمنعطفين هامين في تاريخ إيران في الفترة الإسلامية الوسيطة وهي فترة طويلة تقارب الأربعة قرون .

لقد كان المؤلف موفقاً في اختيار هذين المنعطفين البارزين في تاريخ ايران : فالمنعطف الأول قلب الأوضاع رأساً على عقب حيث جاء الإسلام وأسقط الامبراطورية الساسانية وغدت الديانة الزرادشتيه التي كانت الديانة الرسمية للساسانيين في المرتبة الثانية رغم أنها بقيت منتشرة بين فئات من الإيرانيين عاملتهم الدولة العربية الإسلامية معاملة أهل الذمة وتمتع رجال الدين الزرادشت بنفوذهم في معابدهم وكذلك اعتمدت الدولة الجديدة على الدهاقين من أشراف الفرس في الإدارة والجباية ، أما المنعطف الثاني فيبدأ بمجيء السلاجقة من الشرق ودخولهم بلاد فارس وسيطرتهم على إيران ثم العراق . وقد دخل الترك كفئة مؤثرة في توازن القوى في بلاد فارس ولكن السلاجقة تبنوا الثقافة والادارة الفارسية واعتمدوا على الكتّاب الفرس .

قسّم المؤلف كتابه إلى عدة أقسام لكل قسم موضوعه الخاص : ففي المقدمة استعرض منهجه في البحث والمصادر العربية والفارسية والروسية وغيرها التي استخدمها بالإضافة إلى المراجع الحديثة ، ثم بدأ المؤلف محوره الأول بنظرة استعراضية مجملة في التاريخ السياسي منذ الفتح العربي الإسلامي حتى مجيء السلاجقة ، غطت أكثر من مائة وثلاثين صفحة شملت مظاهر مهمة مثل : أهمية الفتح الإسلامي ، الغزو العربي لايران ، العصر الأموي وانجازاته في فتح بلاد ما وراء

النهر (تركستان) خوارزم ، جرجان ، ظهور الدعوة العباسية وانتصارها ، الحكم العباسي لبلاد ايران ، الدويلات والإمارات الفارسية حتى الغزو السلجوقي .

أما المحور الثاني من الكتاب فيتعلق بالتاريخ الديني مبتدءاً بالأوضاع الدينية في إيران قبيل مجيء الإسلام ثم أسباب انتشار الإسلام في ايران ، واستمرار الأعراف والقيم والعادات ذات الصلة بالديانات القديمة جنباً إلى جنب مع الإسلام الديانة الرسمية ، وينتقل بعد ذلك ليتكلم عن المذاهب والفرق الإسلامية التي انتشرت بين سكان ايران مثل المذهب السني والخارجي والتشيع بأنواعه الامامي والزيدي والاسماعيلي ولا ينسى الديانات الفارسية القديمة من زرادشتيه وما انشق عنها من فرق وحركات مانويه ومزدكيه ومدى اثرها على المجتمع الايراني بعد الإسلام .

ويعالج المحور الثالث من الكتاب ما يسميه المؤلف بالوطنية/ القومية Nationallifeو lhation hoodN في ايران حيث يتكلم عن الحس الوطني/القومي واللغة واثرها على المجتمع ، لينتقل بعد ذلك في الكلام عن فئات المجتمع الإيراني الوسيط ويقسمه إلى العرب والترك والفرس مشيراً إلى العلاقات المتبادلة والتمازج الاجتماعي أو التناقض فيما بينها ، وهنا يتميز المستشرق سبولر مثله مثل بعض المستشرقين الرواد (هاملتون جب وبرنارد لويس) فينبه إلى الأخطاء التي وقع فيها مستشرقون آخرون من السلف أو المعاصرين له حين ركزوا على العامل العنصري (العرب ضد الفرس والفرس ضد الترك والعرب ضد الترك أو البربر) وبالغوا في اثره على التركيب السياسي الاجتماعي الإسلامي وأهملوا مظاهر الاختلاط بين الأقوام والتمازج بين الثقافات ، مما أوقعهم في تفسيرات بعيدة عن واقع العصر ومفاهيمه مع الاعتراف بوجود حالات استثنائية لا يمكن أن تعتبر قاعدة يقاس بها .

ويتعامل المحور الرابع من الكتاب مع الحياة الثقافية في ايران في الحقبة موضوعة البحث مبرزاً الجوانب الايجابية والسلبية في عملية الاستمداد الروحي والثقافي بين العرب الساميين والفرس الاريين وما أدى إليه التباين الديني واللغوي والثقافي من تقارب أو صراع كانت نتيجة غلبة الإسلام والعربية في الادارة والثقافة (دين الدولة ولغتها) ولم تكن هذه الغلبة تعني انتهاء التفاعل بل بالعكس استمراره .

أما المحور الخامس فيعالج ادارة العرب الفاتحين لبلاد فارس والتقسيمات الادارية الجديدة بعد الفتح حيث يشرح بدقة وتفصيل حدود الأقاليم وسعتها والتغيرات التي طرأت عليها بالمقارنة مع الادارة الساسانية السابقة .

ويتابع المستشرق شبولر في المحور السادس بحثه في الادارة المدنية مؤكداً هنا على علاقتها بالخلافة المركزية في المدينة ثم دمشق ثم بغداد ، ثم يوضح دور البيروقراطية المدنية بدءاً بأهم الموظفين الاداريين وانتهاءاً بالكتّاب (الكادر الوظيفي الدواوين) مستعرضاً أهم الدواوين مثل الخراج والبريد والنفقات وغيرها ذاكراً التفاصيل عن المراسم والألقاب والهدايا والوفود الرسمية .

ويخصص المحور السابع عن الأحوال القانونية متكلماً عن العقوبات وأنواعها والأصول القانونية والعرفية للزواج والتركة والميراث ولا ينسى مركز المرأة في المجتمع الايراني الوسيط .

لقد اهتم المؤلف اهتماماً واضحاً بالحياة الاقتصادية في المحور الثامن وعالج فيه الموضوعات الثلاثة ذات العلاقة وهي الزراعة والتجارة والحرف متطرقاً إلى ملكية الأرض الزراعية وأنواعها في الريف وأنواع الحرف الريفية والحضرية . وحين يتكلم عن التجارة يتوسع فيها ويعالج الأجور والنقود وسكّها والمقاييس والأوزان وطرق المواصلات البرية والبحرية .

ويعالج المؤلف موضوع المستوى الاجتماعي/الاقتصادي في محور خاص مركزاً على العبيد وطرق استخدامهم في المجتمع الفارسي ، كما يبحث في الأحوال الاجتماعية في ايران الإسلامية في العصر الوسيط . وبالنظر لأهمية اقتناء الأرض في المجتمع الايراني واعتبارها معياراً للحكم على المنزلة الاجتماعية للفرد فإن الباحث يوضح انواع الأراضي من خاصة ثم اراضي الخليفة واسرته ثم اراضي الخراج ثم الوقف ويتبعها بدراسة انواع الضرائب من خراج وجزية وصدقة والتقاويم المستعملة في تلك الفترة .

أما المحور الخاص بالأحوال العسكرية فيتطرق إلى الجيش وعناصره وأسلحته

والتعبئة في الهجوم والدفاع ، وأهم الحصون والقلاع ولا ينسى التدريبات والألعاب العسكرية .

وفي المحور الأخير يعالج المؤلف الحياة اليومية The Dialy Life من عادات وتقاليد وأعياد واحتفالات والمأكل والمشرب والملبس ، ثم يختتم المؤلف كتابه بملحق عن الامراء والسلاطين والحكام في بلاد فارس في الفترة موضوعة البحث ثم يذكر قائمة مفصلة ومفيدة عن مصادره ومراجعه والتي تظهر أن المؤلف قد اجهد نفسه في الاستقصاء عن أهم ما كتب عن ايران الإسلامية في العصر الوسيط وبلغات مختلفة .

إن الجهد الكبير الذي بذله مؤلف الكتاب في الجمع والتحليل والتنظير يستحق الثناء وهذا متوقع من استاذ متمرس في مجال اختصاصه الدقيق ويقف في مصاف المستشرقين الأكاديميين البارزين في ميدان الدراسات الايرانية ومع ذلك فانني أود أن اشير إلى بعض الملاحظات والتعليقات التي أمل أن تؤخذ ضمن باب الحوار الذي يعترف بالرأي الأخر وخاصة في مجال الدراسات الانسانية . وقديماً قال ياقوت الحموي : «ان المتصفح لكتاب أبصر بمواضع الخلل فيه من مبتدئ تاليفه»[٧] فمن الحقائق المعروفه لدى المختصين هي عدم وجود مصدر باللغة الفارسية عن تاريخ ايران في العصر الإسلامي من أول الفتح حتى الحقبة السلجوقية وان الباحث لا بد له ان يعتمد على كتب التاريخ المكتوبة بالعربية في غالبيتها ومن الحقائق المعروفة أيضاً أن بدء الاهتمام بتاريخ ايران مصدره الدراسات الاستشراقية ، فالمستشرقون كانوا رواداً في وضع الخطط والثوابت المنهجية في الدراسات الايرانية الحديثة . ومع بدايات القرن التاسع عشر الميلادي ، نشر السير جون مالكولم كتابه «تاريخ بلاد فارس» سنة ١٨١٥ وتبعه براون في «تاريخ الأدب الفارسي» سنة ١٩٠٢ ثم السير سايكس في «تاريخ بلاد فارس» سنة ١٩١٥[٨] ، وكما هو واضح فإن أحد الدوافع البارزة إلى ظهور هذه الدراسات هو الدافع السياسي المصلحي فالمنافسة بين الدول الأوربية للسيطرة على الهند وأقاليم الشرق أظهرت الحاجة إلى المعرفة بأحوال الشرقيين وتاريخهم وعقائدهم ونشر معلومات موثقة عنهم من أجل خدمة المصالح الحيوية لهذه الدول الأوربية ، لقد

اشار السير سايكس إلى هدفه من كتابه تاريخ بلاد فارس قائلاً بأنه :

«الحاجة إلى وجود معلومات موثقة وحديثة لموظفي الحكومة البريطانية ، معبراً عن أمله أن يكون الكتاب ذا فائدة للحكومة البريطانية وصناع القرار السياسي وأولئك الذين يؤثرون في الرأي العام البريطاني واهدى كتابه إلى موظفي حكومة الهند البريطانية والحكومة البريطانية في لندن» .(٩)

واستمرت هذه السلسلة من المستشرقين المهتمين بتاريخ بلاد فارس ولم تنقطع حتى يومنا هذا في باحثين مختصين أمثال نولدكه ومينورسكي وسيبرنجلج ولامبتون وسافوري ولكهارت وسافوري ولكهارت وربكا Rypka ومورجن وغيرهم(١٠) . واستمر تأثيرها بصورة مباشرة وغير مباشرة على غالبية الباحثين المحدثين في تاريخ ايران سواء في المنهجية أو المنطلقات أو التفاسير بحيث غدت اراؤهم حقائق مسلماً بها لا يحيد عنها إلاّ القليل . ولسنا هنا بصدد استعراض الدراسات التاريخية الحديثة عن بلاد فارس إلا اننا نود أن نشير فقط إلى محاولة بعض المستشرقين ابراز «الخصوصية» الفارسية والتأكيد على انفصالها عن التاريخ الإسلامي العام وتبريرها بالرجوع إلى تاريخ ايران قبل الإسلام مستندين إلى مصادر أو ملاحم اسطورية من تلك التي جمعها الفردوسي في «شاهنامته» ، وفي تاريخ ايران الإسلامي أكدوا على الصدام العرقي (عرب ضد فرس) مهملين عملية التمازج والاختلاط بين العرب والفرس أو عملية التثاقف الحضاري بين الحضارتين العربية الاسلامية والفارسية الساسانيه وما افرزته من عناصر ايجابية .

لقد أشرنا سابقاً بأن الباحث في تاريخ ايران في العصر الإسلامي الوسيط يواجه العديد من هذه التخريجات التي تحاول فصل التاريخ الفارسي عن التاريخ الإسلامي العام وتؤكد على تضاده أو خصوصيته . فمنذ سنة ١٩٠٠ كتب المستشرق جولد تسهير يؤكد على النزعة الفارسية في تقابل وتنافس وتضاد مع النزعة الإسلامية Islamism and parsism واستمرت هذه المحاولات حتى يومنا هذا فهناك : Cambridge History of Islam مقابل Cambridge History of Iran ويرى فراي أن دخول

بلاد فارس ضمن الدولة الاسلامية لم يغير شيئاً في تلك البلاد :

Yet the transition from Persian to Arab rule apparently was neither agreat upheaval nor agreat innovation[11]

وبالغ مستشرقون آخرون في «مشكلة الموالي» ، ومن هنا كانت الشعوبية في نظرهم حركة تدعو إلى المساواة بين فئات المجتمع الواحد وتنزع منزعاً انسانياً لا عنصرياً يهدف إلى خلق حضارة عالمية ، بل إن المستشرق فراي يرى بأن الشعوبية ارادت تحويل الإسلام إلى ديانة فارسية عالمية بدلاً من بقائها ديانة عربية محدودة By the time of the Abbasids the question at stake was not Islam or Iran but rather a Persianised International Islam or anarrow Arab Islam . ويسمى المستشرق ويت الدولة العباسية «ساسانية جديدة»

The neo - Sassanid Empire of the Abbasids..[12]

وهذا ما يؤكده مستشرقون آخرون حيث يقول فراي مثلاً :

[13] The Persian Empire of the Abbasids

ويلاحظ الباحث تعابير اخرى كثيرة تؤكد المعنى نفسه فنقرأ العناوين الاتية :

Islam versus Iran; The Persian Conquest of Islam;

ولكن الصورة لم تكن كلها كذلك فقد ظهر مستشرقون أكدوا على الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية مبرزين دور الشعوب المختلفة ومنهم الفرس فيها مشيرين إلى مظاهر الاتفاق والتناقض الحضاري بين الأمتين . كما دعى مستشرقون آخرون إلى ضرورة اعادة قراءة تاريخ الإسلام في القرون الأولى والتخفيف من صور الصراع السياسي والتمايز الاجتماعي والاقتصادي بين فئات المجتمع . وقد سار المستشرق سبولر على هذا الطريق الداعي إلى اعادة التقويم وابراز الوجه الحضاري للفرس في بعض تحليلاته التي سنتعرض إليها .

حول الدعوة العباسية :

لقد كان سبولر من الرواد الذين نبهوا إلى ضرورة اعادة النظر في التفسير الذي

نادى به فـان فلوتن وولهـاوزن[١٤] والذي يؤكـد على أن الثورة العباسيـة قـامت على اكتاف الفرس ، فـقد تبنى سبولر نظرة شمولية ورأى أن العرب أنفسهم في خراسان كانوا منقسمين ومتذمرين من سياسة الأمويين المالية ، وانهم شاركوا الموالي في خيبة الأمل من سيـاسـات دمشق وايدوا اصـلاحـات بعض الخلفـاء والولاة الأمـويين مـثل اصلاحات عمـر بن عبـد العزيز وهشـام بن عبد الملك ونصر بن سيار ليخرج باستنتاج صحيح وهو ان الثورة كـانت ضد السلطة الأمـوية وممثليـهـا في خـراسـان وليس ضـد العـرب . ويستطرد سـبولر قـائلاً بأن الشعور «القـومي» الفـارسي - إذا جاز لنا استـعمـال هذا المصطلح لا يمكن أن يصلح في تلك الفـتـرة اساسـاً كـافـيـاً لتـفـسـيـر الثورة مـا دام الايرانيون منقسمين بين الإسلام والزرادشتيه ، وكانت هذه الأخيرة من الضعف داخلياً وخارجياً بحيث لا يمكن أن تعمل كحافز قوي ، ولهذا فالخراسانية من العجم المسلمين وجدوا دعوة مناسبة هي الدعوة العباسية للتكتل حولها ، ولهذا فالدعوة العباسية "لم تنتهج بصورة رئيسيـة أي اهداف قـومية أو اجتـمـاعـية فـارسيـة أو غـير فـارسيـة أو أية أهداف طبقية أو فئويه معينة "بل كانت قاعدتها أوسع ومفهومها أكثر شمولاً فضمت اضافة إلى الفرس العرب من كل القبائل ، وهذا في الواقع هو التفسير الأكثر قبولاً في الوقت الحـاضـر حـيـث أن البـاحـثين [١٥] لا يؤكـدون على دور فـئـة مـعـينة دون اخـرى ولكنهم يبرزون دو «الكتلة التاريخية» التي تضم فئات ونخب متعددة في صنع الثورة ، رغم أن حـركـة التـاريخ تشـير إلى دور العـرب كـقـوة ضـاربة في الثـورة وأكـثـر فـاعلية من غـيرها في تقرير مـجرى الأحـداث [١٦] ، هذا ولا ننكر تزايد عـدد الموالي في الجـيش والادارة واحساسهم بأهمية دورهم في صنع الحدث اثناء الثورة وبعدها .

ولم يكن بوسع سبولر أن يقول أكثر من هذا عن الدعوة العباسية حيث لم تتيسر لديه المخطوطات التي توفرت فيما بعد لباحثين محدثين ولكن كان بامكانه أن يستفيد من تحليـلات دانيـال دنيت [١٧] في اطروحته (مـروان بن محـمـد) ونظرته الجديدة عن الدعوة العباسيـة من خلال اعادة قراءته لروايات الطبري والبلاذري وغيرهما من مصادر القرون الإسلامية الأولى .

حول تطورات أحداث الدعوة العباسية :

حين يستعرض سبولر تطور أحداث الثورة في خراسان يرى بأن «أهل خراسان» كانوا أكثر ادراكاً لمفاهيمها وأهدافها من سائر الأقاليم الفارسية ويعطي دوراً أكبر مما ينبغي لأبي مسلم الخرساني مهملاً أدوار الدعاة الآخرين حيث يصفه :

He was as skillful as propogandist, and snycritic as politician

ولكن الدراسات الحديثة تؤكد أن قيادة الدعوة كانت جماعية وأن هناك دعاه وقياديين أمثال سليمان الخزاعي وقحطبة الطائي وخازم التميمي لم يكن دورهم بأقل من دوره ان لم يكن أكبر.

ويعـــود سبولر ليؤكد أن تطورات الأحداث تشير إلى أن الثورة لم تكن فارسية خالصة ولكن ذلك يجب ألا يقلل من دور الفرس خاصة وأن ابراهيم الامام أمر ابا مسلم بقبول الفرس في الدعوة واستغلال المشاعر الفارسية لانجاح المهمة ، وهذا ما فعله ابو مسلم حيث كان يتكلم مع كل فئة باللغة التي تفهمها لكي يجذبها إلى الدعوة فقد رحب بالفرس الذين انضموا للدعوة مثلما رحب بالعرب واعتبر انضمام هذه الفئة الأخيرة لحظة مهمة في تاريخ الدعوة .

إلاّ أن الغريب أن يقبل الأستاذ شبولر وصية إبراهيم الامام لأبي مسلم الخرساني والتي تأمره بقتل العرب في خراسان ، خاصة وأنه اشار قبل ذلك إلى أهمية العرب ودورهم في الدعوة . وقد برر سبولر قبوله بالوصية بقوله «ان رسالة من هذا النوع لا يمكن أن تكون موضوعة من قبل الأمويين وانها لو لم تكن صحيحة لما نشرها الطبري» . ولكن روايات متواترة تناقض الوصية كما وان نص الوصية يحتوي على تناقضات كثيرة ويذكر الطبري النص دون سند بل يذكره مفصولاً بين روايتين ، ثم أن الوصية تناقض سياسة ابي مسلم في خراسان ، ولا ننسى بعد ذلك أن الطبري جمّاع كما قال هو في مقدمة كتابه يجمع الغث والسمين ويترك للقارئ الحكم من خلال الادوات والاشارات التي يوفرها له .

ويلاحظ أن شبولر يبالغ في دور أبي مسلم الخراساني ويصف شخصيته بالجذابة

والمؤثرة التي لعبت دوراً مهماً في الدعوة ، فقد نجح في كسب شهرة ملحوظة ليست فقط على المستوى السياسي بل الاجتماعي والشعبي ، وقد لاحظ ذلك الأمير أبو جعفر (المنصور) عند زيارته خراسان وادرك انه يمتلك قوة تدين له بالولاء والطاعة بل ان بعض الفئات اعتبرته الاهاً مقدساً . ويصف سبولر ابا مسلم بصفات منها : المؤسس الحقيقي للدولة . الداعية العظيم ، صانع الملوك ، ويلاحظ كذلك أن سبولر يرى أن ابا مسلم كان يدين باراء غالية (متطرفه) مثل الرجعه والتناسخ وراقب بهدوء القضاء على المتطرفين (الراونديه) في العراق . ولذلك كما يقول سبولر فان نواياه تجاه العباسيين ظلت غامضة . ويتضح من ذلك أن الباحث لم يأخذ بعين الاعتبار طموحات أبي مسلم الشخصية وتعطشه للسلطة حيث قتل العديد من الدعاة المنافسين له من أجل الوصول إلى السلطة في خراسان ثم في بقية الأقاليم الايرانية ، وهذا ما اثار عليه السلطة العباسية .

حول دور الفرس بعد تأسيس الدولة العباسية :

يشير شبولر أن وضعاً جديداً تطور في ايران بعد الانتصار العباسي حيث لعب الفرس دوراً مهماً في العصر العباسي الأول وفي تأسيس نظام جديد بالمقارنة مع العصر الأموي ، ويعلل ذلك بالقول "لقد اعترف للفرس بمركز متساو في الدولة الجديدة وقد غدا ذلك ممكنا حينما اصبح الدين وليس العنصر هو المعيار" . وهذا تخريج مبالغ فيه ذلك أن بروز دور المسلمين من غير العرب (من فرس وغيرهم) كان يحتاج لبعض الوقت وأن حركة التاريخ وليس سياسة الأمويين هي التي حتمت ذلك ولهذا نلاحظ أن نمو دور الموالي في الإدارة والثقافة والجيش والحياة العامة بدأً من أواخر العصر الأموي وجاءت الثورة العباسية فأعطته قوة دفع جديدة . ويجب الا ننسى بأن تعاون (الدهاقين) الاشراف الفرس ورجال الدين الزرادشت في الادارة والجباية والأمن كان سارياً منذ الفتح الإسلامي والعصر الأموي انما زادت المشاركة في العصر العباسي .

ويرى شبولر أن مجيء العباسيين إلى السلطة لم يكن مفاجئة كما لم يكن هناك

رد فعل آني في ايران لعدم مجيء العلويين إلى الحكم خلال هذه الفترة المبكرة ذلك أن ايران لم تكن ذات ميول علوية . ولا بد أن نشير هنا بأن الانتصار العباسي كان مفاجئة لبعض الشخصيات العلوية في الحجاز الذين كانوا منقسمين على انفسهم ولم يتفقوا على زعيم يوحدهم .

حول الحركات الدينية السياسية في بلاد فارس :

يرى شبولر أن مقتل ابي مسلم الخراساني ادى إلى هزة في ارجاء الدولة ، وهذه حقيقة لا تقبل الشك ولكن الأقاليم الايرانية وحدها هي التي تجرأت على التمرد ضد العباسيين بسبب ذلك . وكان تعبير هذه الفئات عن تمردها من خلال تبشيرها بمبادئ ايرانية قديمة ممزوجة بتعاليم الإسلام (محاولات توفيقية) ، وينبه الباحث إلى قلة الروايات والتشويه في مصادرنا بحيث لا يمكننا تكوين صورة واضحة عن حقيقة هذه الحركات ، ومهما يكن من أمر فإن أمثال هذه الحركات تشير إلى التأثير المتبادل بين الزرادشتيه والإسلام خلال تلك الفترة ، وكيف أن بعض الفرق في المجتمع الإسلامي (مثل الغلاة) قد تقبلت تعاليم ايرانية قديمة وادخلتها ضمن مبادئها .

وفي رأينا أن التمازج والاختلاط الذي كان موجوداً في فترة صدر الإسلام وأعطته الثورة العباسية زخماً جديداً وكذلك التحسس الجديد والوعي الذي احدثته الثورة العباسية في نفوس الايرانيين أدى إلى زيادة المشاركة وحرّك الأماني نحو مستقبل افضل ، ولكن سرعان ما خابت آمال الفرس بسبب استمرار السياسة على ما كانت عليه . إن دراسة سبولر لهذه الحركات دراسة مقتضبه شمولية وتبقى دراسة المؤرخ الايراني Sadighi (١٨) رغم قدمها من أحسن وأوسع الدراسات في هذا المجال ولكننا نود أن نؤكد أن أية دراسة لا بد أن توضح أن هذه الحركات كانت شعبية قامت بها العامة ولم يشارك بها إلا قليلاً من الدهاقين أو الأشراف كما قادها منشقين عن (الزرادشتيه) وكان طابعها دينياً بالدرجة الأولى حيث حاولت التوفيق مع تعاليم الإسلام ، كما لم يشارك فيها المسلمين الفرس إلاّ نادراً . ولقد أوضح سبولر أن هذه الحركات كشفت عن استمرار أسباب التذمر بين القطاعات الايرانية على اسلوب

الادارة الإسلامية لايران، ولكن الإدارة في الأقاليم الايرانية كانت بيد الأشراف الفرس كما وأن الجباية كانت بيد الدهاقين (الرؤساء المحليين) فإذا وجد تذمر فهو تذمر المستضعفين من الفرس على المتسلطين الفرس ولا تدل رواياتنا التاريخية على فرض الحكومة العباسية المركزية ضرائب جديدة خلال هذه الفترة من مطالع العصر العباسي ولكن لدينا أدلة تشير إلى تلاعب الجباة الفرس بمقدار الضريبة واستخدامهم وسائل قسرية في تحصيلها.

يثير شبولر مسألة مهمة – في نطاق هذه الحركات الفارسية- حيث يرى أنها تدل من جملة ما تدل عليه على استفحال المشاعر للحصول على استقلال أكبر من الحكومة المركزية، كما وأن كثرة القلاقل والاضطرابات تدل على أن الإسلام لم يكن قد انتشر أو تغلغل بصورة فعالة بين جماهير الايرانيين التي كانت تساند أي تمرد ضد الادارة الإسلامية بل ان مستقرين عرب في بلاد الديلم قتلوا عن آخرهم سنة ٧٦١م مما دعى الخلافة العباسية إلى اعلان الجهاد في السنة نفسها. ان المتمعن يدرك أن فترات التثاقف الحضاري تفرز مظاهر ايجابية وسلبية على حد السواء وان ما حصل كان طبيعيا ومتوقعاً، وليس ادل على ذلك من ان هذه تعاليم الحركات بعد فشلها وقمعها بقيت مستقرة في النفوس ولم تخمد وكان على الادارة المركزية العباسية في العراق أن تجد الحلول ولعل ذلك يعكس استبدال الولاة المستمر في الأقاليم الفارسية وتعيين ولاة أو عمال (اداريين) أكثر مرونة في تعاملهم مع السكان المحليين وأرسل هارون الرشيد ابنه عبد الله المأمون ليطلع على الحالة عن كثب كما وأن وجوده كأمير وابن خليفة ربما سيؤثر على الأوضاع المتردية لأن ذلك يعكس اهتمام الحكومة المركزية، بل ان هذه الظروف اجبرت الخليفة الرشيد ان يسافر بنفسه إلى المشرق حيث توفي في سفرته هذه.

حول المذهب الرسمي للعباسيين:

يذهب شبولر إلى أن مذهب «أهل السنة والجماعة» كان المذهب الذي اعتمد عليه العباسيون في العصر العباسي الأول وأن الغالبية من المسلمين بما فيهم سكان

بلاد فارس اعتنقوا هذا المذهب الذي غدا مذهب الدولة الرسمي ويضرب مثلاً بقوله : ان البرامكة وزراء الدولة المشهورين كانوا على مذهب أهل السنة . والواقع أن هذا الكلام غدا حقيقة واقعه لكثرة تكراره إلاّ أنه ليس هناك ما يؤيده تاريخياً وليس له أساس من الصحة خلال العصر العباسي الأول ، فالخلفاء العباسيون لم يؤيدوا مذهباً فقهياً بعينه بل كانوا فوق المذاهب الفقهية وحاولوا كسب العلماء وأهل الحديث والفقهاء لتأييد دولتهم وسياساتهم وطلب المنصور دون جدوى من مالك بن انس عمل تشريع موحد يسير عليه الناس ، كما حاول المنصور اشراك ابي حنيفة وعمرو بن عبيد وغيرهما في السلطة ففشل ، وعمل المأمون في اواخر عهده ومن بعده المعتصم والواثق على إلزام الناس بمذهب المعتزلة ففشلوا وأدت هذه السياسة إلى المحنة التي وضع المتوكل نهاية لها ولكن هذا الأخير لم يلزم الناس بمذهب معين وفشل في كسب تأييد أحمد بن حنبل ، وهكذا فإن هذا الاستعراض السريع يوضح عدم التزام الدولة بمذهب معين ولكن ذلك لا يعني عدم التزامها بمحاربة البدع والزندقة وغيرهما من التعاليم فان من اولى واجبات الخليفة محاربة الخطر الذي يهدد الدين والدولة فالسلاح يقابله السلاح والفكر يقابله الفكر خاصة وأن هذه الفترة بالذات شهدت حركات سياسية وفكرية روجت مفاهيم تتعارض والمبادئ الإسلامية . وحقيقة الأمر أن مطالع العصر العباسي شهد بدايات ظهور المذاهب ولم تتبلور الا في بدايات القرن الرابع الهجري أو قبله بقليل .

حول الأوضاع الاجتماعية في ايران :

وحين يتكلم شبولر عن الأوضاع الاجتماعية يبدأ بالقول إن من أهم مظاهر الفتوحات العربية الإسلامية في القرن السابع الميلادي كان ضم ايران إلى الدولة الإسلامية . كان المجتمع الايراني ينحدر من أصول عرقية آرية (هنديه اوربية) وجذور تاريخية مختلفة عن العرب ، كما وأن اللغة الفهلوية تختلف عن اللغات السامية ومنها العربية . هذا بالاضافة إلى الاختلاف في الثقافة والدين الزرادشتي أو الديانات التي انشقت منه ولكن يقول سبولر مستطرداً إن هذا الضم يبدو ظاهرياً فقد حافظت الأمة

الفارسية على كيانها كوحدة لغوية اضافة إلى الطبيعة الجغرافية وصعوبة التوغل في بعض المناطق الوعرة جداً قد أدى إلى الحفاظ على الثقافة والتركيب الاجتماعي الفارسي مما جعلنا أمام حضارتين متميزتين وقد نمّت الحضارة الساسانية الغنية شعوراً بالفخر لدى الايرانيين .

ويضيف شبولر أن الدهاقين واشراف الفرس والفئات المحيطة بهم احتفظوا بمكانتهم الاجتماعية في الادارة وبامتيازاتهم مقابل التضحية بالدين الزرادشتي ، وبذلك انضموا إلى الفئة العربية الحاكمة ، وفي رواية للطبري أن أحد نبلاء بخارى حين دخل الإسلام سنة ٧٢٨م وصف بأنه «قد أصبح عربيا» . وقد ساعدت فئات ايرانية العرب في اخضاع اقاليم ومدن من بلاد فارس كما اتخذ قسم من الفرس الانساب العربية . ويبدو أن الزرادشتيه ، بقدر تعلق الأمر بهذه الفئات ، لم تلعب دوراً رئيسياً في المشاعر الوطنية/القومية الفارسية ، ولكن هذا الاستعداد للامتزاج بالعرب والاعتراف بهم كرؤساء لم يستمر طويلاً وسبب ذلك يعود - في نظر سبولر كما في نظر من سبقه من المستشرقين- إلى أنواع التمييز الاجتماعي والاقتصادي الذي مارسه العرب ضد الموالي ومنهم الفرس . وهنا يسرد سبولر جملة من الروايات الاستثنائية والضعيفة التي تشير إلى حالات فردية لاحتقار بعض العرب لبعض الموالي وعدم الاختلاط معهم وعدم الزواج منهم وعدم الصلاة معهم . الخ ويتخذ منها قاعدة للحكم على موقف عام للعرب في القرن الأول الهجري تجاه المسلمين من غير العرب (الموالي) وقد استغلت الأحزاب المعارضة- ومنها الدعوة العباسية - هذه المشاعر المعادية للعرب من قبل الموالي وكسبتهم للدعوة . وهكذا يعود شبولر إلى النظرة الاستشراقية التقليدية نفسها مما يتناقض مع ما طرحه حول شمولية الدعوة العباسية . ان الدراسات الحديثة اظهرت خطأ فرضية المبالغة في تصوير سياسة التمايز بين العرب والموالي والنظرة اليهم نظرة ازدراء وأن الباحث المتمعن لا يجد صعوبة في ادراك ان مثل هذه التخريجات استندت على روايات غير مسندة تسجل حالات فردية لا يمكن أن نستنبط منها قاعدة عامة تمثل سياسة دولة أو موقف الرأي العام في المجتمع الإسلامي ، ولنا بعد ذلك أن نتساءل متى كانت فئة الموالي تدل على تصنيف اجتماعي؟ هل كان الموالي

فئة واحدة؟ لقد كان من الموالي من وصل إلى أعلى المراتب السياسية والادارية والقضائية وكانوا يشكلون الكادر الاداري الضخم في دواوين الدولة المختلفة (الكتاب) وكان منهم من له مكانته الاجتماعية والعلمية الكبيرة وكان منهم من تمتع بنفوذ اقتصادي ملحوظ ، وكان منهم كذلك اهل الحرف والفلاحين وهذه الفئة الأخيرة فقط هي التي قاست في البداية من الازدراء من بعض العرب .

ومع مرور الزمن زاد نشاط الفرس في الحياة الرسمية والعامة ، كما اصبح لهم أسر حاكمة بعد وقت قصير في المشرق كالطاهريين والصفاريين والسامانيين ، ولكن الظاهرة التي يؤكدها سبولر هو وجود جماعة من مثقفي الفرس ظلت متمسكة بالتراث الساساني ورأت في احياء قيمه ونظمه واسطة لتأكيد الذات الايرانية وهذا ما عبر عنه «بأهل التسوية» تلك الحركة التي هاجمت العرب في نسبهم ولغتهم وتاريخهم وثقافتهم ودورهم في الحضارة الإنسانية ورأت ان الفرس ارفع درجة منهم ، وكان لها ردة فعل لدى المفكرين من ممثلي النزعة العربية الإسلامية .

وفي رأينا أن الفرس في تلك الفترة فئتان : الأولى آمنت بالإسلام واخلصت لمبادئه ووالت الفكر الإسلامي والنظم والمؤسسات التي جاء بها الإسلام وتبنتها الدولة الإسلامية ، والثانية جاهرت بنزعتها الفارسية بكل ما تشمله من قيم وتقاليد وحاولت استبدال القيم والنظم الاسلامية باخرى ساسانيه بمعنى «ارجاع القديم إلى قدمه» ، ومهما يكن فقد كانت هذه الفئة قليلة في عددها ضئيلة في اثرها ولكنها خطرة في أهدافها وقد اخفقت بسبب ضيق افقها أمام الثقافة العربية الإسلامية الرحبة والتوفيقية ، وقد نجد نماذج لكتابات الفئة الثانية في ما نقله الجاحظ عنهم وفي بعض روايات حمزة الاصفهاني والدينوري حيث اهتموا بأحداث وثقافات المشرق الايراني أكثر من غيره ودافعوا عن الديانات الفارسية متأثرين بنزعات دينية واقليمية . والمهم أن غالبية الفرس في الفترة موضوعة البحث لم يؤيدوا هذه الحركة .

حول العناصر السكانية في ايران :

يعترف شبولر أننا لا نعلم كثيراً عن الهجرات السكانية من الأقاليم الايرانية

واليها خلال القرون الإسلامية الأولى ، ويقسم العناصر السكانية إلى ثلاثة عناصر هي : العرب- الترك- الفرس .

أما العرب فإن الروايات المتناثرة لدينا تشير إلى انسياح العرب عن طريق الفتوحات في بعض الأقاليم الايرانية مثل فارس وكرمان وخراسان خلال القرون الإسلامية الأولى ، وكذلك الهجرات السلميه من البحرين وعمان إلى سواحل اقليم فارس وكرمان ، وقد استمرت هذه الهجرات بين مد وجزر ورافقتها هجرات التجار والعلماء والفقهاء ، وفي المقابل كان هناك نسبة من الفرس في العراق وبلاد الشام وتعززت هذه النسبة بالفرس المجلوبين بعد الفتوح كأسرى وعبيد ، وقد تعلم هؤلاء العربية وظهرت اهميتهم في عمليات الترجمة وكأداة فعالة في احياء الثقافة الفارسية حتى ولو كتبوا افكارهم باللغة العربية . وفي ايران فإن عملية التمازج والاختلاط بين العرب والفرس وسكنى العرب في بيئة ايرانية جعلهم يتكلمون الفارسية اضافة إلى العربية إلاّ أن مظاهر الاختلاط والتثاقف ليس من السهل التعرف عليها لفقدان المعلومات عنها أو قلتها . ولكننا نستطيع القول أن العرب استطاعوا المحافظة على ثقافتهم وشخصيتهم في بعض الأقاليم الفارسية وخاصة تلك التي تحتوي كثافة سكانية عربية كبيرة نسبياً مثل خراسان وثم سواحل اقليم فارس والاحواز وكرمان .

أما الهجرات التركية فيشير سبولر إلى آثارها الواضحة في ايران حتى يومنا هذا ، فقد غدت بلاد ما وراء النهر تركية وسميت (تركستان) وكذلك اذربيجان . وفي ايران هناك العديد من الأقاليم التي تسكنها مجموعات تركية غالباً بدوية أو شبه مستقرة . ويتوقف سبولر عند هذا الحد حيث لا يناقش الاستقرار التركي في ايران لأنه يقع خارج حدود هذه الدراسة في الفترة السلجوقية والصفوية والقاجارية .

ونود أن نعقب بالقول بأن الترك كانوا في حالة حركة وهجرة منذ فترة طويلة قبل السلاجقة وأن دخول الترك بطرق عديدة إلى (دار الإسلام) سواء ايران أو الأقاليم العربية لم يحدث فقط مع الهجرة السلجوقية ، بل استخدم الأتراك كمقاتلة في الجيوش الإسلامية وموظفين في الادارة وكخدم في البلاط منذ مطالع العصر العباسي وقبله بقليل حتى صعدوا إلى مناصب القيادة فيما بعد .

ثم أن شبولر لم يشر إلى عناصر سكانية أخرى مثل الأكراد الذين اعتبروا عنصراً مهماً موزعاً في مناطق عديدة غربي وجنوبي ايران وكذلك الديلم والزط وقد بقي التنوع السكاني في المدن الإيرانية أكثر منه في الريف وهذا أمر طبيعي .

حول الحياة العسكرية :

يشكو شبولر من قلة الروايات عن عناصر الجيش الإسلامي واعداده في عصر الفتوحات الإسلامية ، كما وان الاعداد التي تذكر في بعض الروايات مبالغ فيها لا يمكن للباحث قبولها . ولا شك في أن جيش الفتح الإسلامي كانت نسبته الكبرى من العرب ويعتبر سبولر مجيء العباسين منعطفاً مهماً بالنسبة إلى تاريخ الجيش حيث زادت نسبة الفرس إلى العرب .

ولكن الباحث في عناصر الجيش العباسي وتكوينه بدءاً بتنظيم الدعوة في خراسان يلاحظ أن العناصر العربية استمرت كقوة ضاربة في الجيش العباسي ، فقد أسس العباسيون جيشاً محترفاً في خراسان يتكون من (أهل خراسان) ولا يعني هذا الاصطلاح غير العرب من الخراسانية بل يشمل العرب وغير العرب الذين مزجوا في وحدات عسكرية حسب قراهم ومدنهم لا حسب عشائرهم وانسابهم ، وكان للعباسيين في مطالع دولتهم فرق أخرى نظمت على أساس قبلي مثل اليمانية والمضرية والربعية ، اضافة إلى فرق عسكرية من عناصر أخرى مثل الفرغانيه والعبيد والسودان ولهذا فالقول بأن الجيش في العصر العباسي الأول يتكون من الفرس فيه كثير من المبالغة ، لقد زادت نسبة (أهل المشرق) في الجيش منذ عهد هارون الرشيد حين جنّد الفضل البرمكي فرقاً جديدة من خراسان وبلاد ما وراء النهر سماها «العباسية» في محاولة لاحلالها محل الفرق القديمة مثل الأبناء وغيرهم التي باتت عبئاً على الدولة ، ثم زادت نسبة (الترك) في عهد المعتصم وبقي الأمر كذلك حتى الفترة البويهية حيث كان العنصران الرئيسيان في الجيش هما الديلم والترك اضافة إلى الكرد والقبائل العربية .

حول الحياة الدينية :

يرى سبولر أن الزرادشتيه والإسلام تعايشا مدة طويلة في بلاد فارس بعد دخول

الإسلام مع الفارق وهو أن الإسلام غدا دين الدولة الرسمي بينما فقدت الزرادشتيه دعم السلطة الساسانية المنهارة ولكن الديانتين احتمل بعضها البعض الآخر .

لقد عبرت الزرادشتية عن المشاعر الوطنية/الاقليمية وحفظت التقاليد والقيم والمثل الفارسية بحيث نجحت في تشجيع فئة من المثقفين بالاحتفاظ بديانتهم اضافة إلى نسبة لا بأس بها من العامة . وتشير رواياتنا التاريخية عن بدايات القرن الثالث الهجري أن الريف الايراني في غالبيته بقي مجوسياً وانتشر الإسلام في المناطق الحضرية الايرانية ، كما ساعدت الزرادشتيه في رعاية التراث الأدبي الفارسي من لغةوشعر وثقافة وحفظه حتى تيسر له الظهور مرة ثانية في حوالي منتصف القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي بتشجيع من حكام الامارات الاقليمية في بلاد فارس .

ويلاحظ شبولر أن فئة المثقفين الايرانيين كانت اميل للحفاظ على (الزرادشتيه) ولم يستسيغوا الصيغ التوفيقية الجديدة بين الإسلام والزرادشتيه أو المزدكية مثل محاولة بهاء فريد الزوزاني المجوسي الذي اراد التقريب بين الزرادشتيه والإسلام بإلغاء كل التعاليم الزرادشتيه المنافيه لتعاليم الإسلام مثل الزواج من المحرمات وشرب الخمر وأكل الميتة وعبادة النار والزمزمه اثناء الطعام ، وقد تعاون رجال الدين الزرادشت مع السلطة العباسية في الاطاحة به ولكن الفورة استمرت وظهرت سلسلة من الحركات اخمدت الواحدة تلو الأخرى .

ويرى سبولر أن تعاليم دينية اخرى غير زرادشتيه انتشرت في الأقاليم الايرانية وخاصة خراسان تتعلق بتناسخ الأرواح والرجعة والحلول ويردها سبولر إلى البوذية التي لم تكن بعيدة عن خراسان ، بل كان هناك مجموعات بوذية في المنطقة . لقد انتشرت هذه الأفكار بعد مقتل ابي مسلم الخراساني ونادت بحلول الروح الالهية فيه واعتقدت برجعته ولعل أحد اسبابها الخيبة من سياسة العباسيين فقد ظهرت المقنعية ثم تلتها المبيضة والمحمرة الخرمية .

ويؤكد سبولر مرونة هذه التسميات واختلاف المصادر في تحديد معناها ومع أن

جل اتباعها من معتنقي الديانات الايرانية القديمة ولكن ذلك لم يمنع عدد من المسلمين من الانضمام إليها بسبب اغراء شعاراتها أو خيبتهم من السياسات العباسية أو تعلقهم بآمال براقة . ان اصطلاح الخرمية تعوزه الدقة في تحري مصدره ومفهومه وليس لدينا معلومات عن ماهية اللون الأحمر الذي استعمل شعاراً لبعض فرق الخرمية . ومن الواضح أن الاصطلاح استعمل للدلالة على الفرق الهرطقية Hetrodox sects ولكن هذه الفرق منشقة عن الزرادشتيه وليس عن الإسلام . ويبقى الاصطلاح غير واضح تماماً ويدل على معاني مختلفة في اماكن مختلفة ، وهذا ما ادى إلى خطأ بعض الباحثين حين اعتبروا المقنعية حركة مانوية أو خلطوا بين عقائد هذه الحركات .

وينهي شبولر كلامه عن المزدكية والزرادشتيه والفرق التي انبثقت عنها بعد الإسلام بمجموعة استفسارات منها هل أن تصنيف هذه الفرق هو تصنيف رسمي يعبر عن وجهة نظر السلطة العباسية؟ أم هو تصنيف كتّاب الفرق والمؤرخين المسلمين؟ وهل ان هذه الحركات هي حركات فلاحين متمردين في أقاليم مختلفة يتطلعون للتخلص من الإسلام والسلطة العربية؟ من الصعب الإجابة على هذه الأسئلة دون توفر المادة التاريخية الكافية ، وتبقى الصورة ناقصة ، ولعل ما نحن متأكدين منه هو تأثير بعض تعاليم هذه الفرق على فئات عملت تحت غطاء التشيع وهي فرق (الغلاة) .

وحين يتكلم شبولر عن المانوية يرى أن سياسة الساسانيين كانت تهدف إلى كبح جماح المانويه . والمعروف أن مصدر المانويه هو العراق ومنه انتشرت إلاّ أن مطاردتها في ايران أدى إلى عدم انتشارها ، وحين جاء الإسلام إلى ايران شعرت المانويه وغيرها من الديانات المنشقة بنوع من التسامح بالمقارنة مع تعسف الساسانيين وعاد بعض المانويه إلى ايران ونشطوا هناك ، ولكن ازدياد نفوذهم في ايران والعراق قوبل باجراءات شديدة من قبل العباسيين الأوائل مما دعاهم إلى اللجوء إلى تركستان والصين . وبصورة عامة فقد ظلت ايران خالية منهم ومع ذلك فقد وجدت بؤر صغيرة في جرجان وخراسان وفي سمرقند (تركستان) وقد شاع في العصر الإسلامي اصطلاح (زندقة) للدلالة

على المانويه بالدرجة الأولى رغم أن مفهومه اتسع فيما بعد ليشمل كل التعاليم المخالفة للإسلام أو حتى اعداء السلطة السياسيين .

لقد كانت نظرة شبولر إلى الديانات الإيرانية وما انشق عنها من حركات دينية/سياسية في الفترة الإسلامية نظرة شمولية فيها الكثير من العمق ولكنها مختصرة وطرح العديد من الأسئلة ليملاء الثغرات في معلوماتنا عن هذه الفرق ويبقى ما كتبه كرستنسن وصديقي من أكثر المراجع سعة عن الحياة الدينية في ايران الأول قبل الإسلام والثاني بعده .

وحين يتطرق شبولر إلى الفرق والمذاهب الإسلامية التي انتشرت في ايران في الفترة موضوعة البحث يرى أن المذاهب الإسلامية المختلفة انتشرت هناك بجهود العلماء والفقهاء وكذلك بسبب نشاط الفرق الدينية-السياسية ، ولم تتدخل الدولة الإسلامية في تفضيل مذهب على غيره ولم تتبنى مذهباً رسمياً بعينه حتى القرن الرابع الهجري أو بعده . بل اننا نلاحظ انتعاش حركات دينية فارسية ثنوية وخاصة بين الفلاحين والمستضعفين في الريف يشترك فيها عناصر غير اسلامية ، اما المسلمون من الايرانيين فكانوا غالباً من «أهل السنة» وهناك جماعات من المعتزلة والمرجئه والخوارج ولم يكوّن المذهب الشيعي إلا نسبة ضئيلة من السكان حيث لم يكتب للتشيع الانتشار إلاّ في بداية القرن السادس عشر على يد الصفويين ، هذا مع ادراكنا للجهود التي بذلت في القرن الثالث الهجري وما بعده من قبل الامارة الطبرية الزيدية في طبرستان والأقاليم المجاوة لنشر المذهب الزيدي ومن قبل البويهين الذين ساندوا التشيع في العراق لأسباب مصلحية ولكن لم يفرضوه أو يتخذونه مذهباً رسمياً في الأقاليم التي حكموها من ايران بل كانوا أميل إلى مذاهب أهل السنة .

وهنا تظهر أثر المبالغات التي أوردها بعض المستشرقين الذين اعتبروا التشيع مذهباً متوطناً endemic في بلاد فارس (راجع لامبتون)(١٩) منذ الفتح الإسلامي ، بل ان بعضهم نادى بالأصل الفارسي للتشيع (راجع دوزي)(٢٠) ولعل الأكثر دقة الكلام عن التشيع كحركة عربية انضم اليها فيما بعد بعض الموالي باعتبارهم حلفاء للقبائل

العربية التي مالت إلى التشيع وهذا ما نلاحظه في حركات الشيعة في العراق في القرن الأول الهجري وقد فشل المختار الثقفي حين حاول ان يكسب الموالي إلى حركته ويترك العرب .

في الفترة موضوعة البحث نلاحظ حركات معارضة فارسية (ثنوية) قام بها الفلاحون وحركات خارجية (يوسف البرم وحمزة الأزرق وخوارج سجستان) حيث ظلوا عنصراً مرهوب الجانب ، وحركات مرجئة الذين نشطوا في خراسان وبلاد ما وراء النهر بزعامة الحارث بن سريج والجهم بن صفوان مناضلين (خاصة المرجئة الجبرية) من أجل حقوق المسلمين الجدد في تلك المناطق ، ثم اعلنت الدعوة العباسية عن نفسها . ولكن ليس هناك حركات شيعية قوية ، حتى ظهرت الدعوة الزيدية في طبرستان والديلم في اواخر القرن الثاني ثم في القرن الثالث الهجريين .

وتبقى الأسئلة الملحة دون اجابة وافية ما هي الفرق الإسلامية التي اثرت على الحياة الفكرية والسياسية في ايران في الفترة موضوعة البحث؟؟ وكيف تنتظم تاريخياً؟ وما هو موقع فرق الشيعة بالنسبة لهذه الفرق؟ ولماذا تطورت بالشكل الذي تطورت فيه؟ ان الكتب التاريخية فيها القليل من المعلومات عن نشاطات الفرق الإسلامية في ايران ولا بد أن نبحث في كتب الحديث وكتب الرجال الشيعيه ، ولكن مؤلفي هذه الكتب ليسوا على رأي واحد فالنجاشي يحذر من الكشي وكتابه في الرجال ، والخطر في كتب الفرق الإسلامية انها ليست حيادية وتعبر عن وجهة نظر مؤلفها ومذهبه والعصر الذي عاش فيه . أما الكتب المتأخرة مثل بحار الانوار للمجلسي (١٧٠٠م) فليس لها قيمة تاريخية لاحتوائها على نسبة كبيرة من الميثولوجيا كل ذلك يؤشر إلى الصعوبات التي تعترضنا ونحن نبحث في تاريخ الفرق الإسلامية في دار الإسلام عامة .

أما أهل الذمة (مجوس ويهود ونصارى وغيرهم) في بلاد فارس فكانوا كما يشير سبولر يتمتعون بحرياتهم في العبادة وفي اختيار المهنة التي يريدون فكان بعضهم من التجار الكبار أو الصغار أو صيارفة وجهابذة أو أطباء أو أصحاب ضياع وكان منهم من الفئات الفقيرة أما ما يشار إليه من أوامر تحديد زي خاصّ بهم أو التمييز بينهم وبين

المسلمين فهو في رأينا مجرد نصوص لعهود توليه نظرية تكتب للمحتسبين أو القضاة ولا تطبق ، وبعضها الآخر أوامر من الخلفاء أو الولاة تصدر لظروف معينة ثم تهمل ونادراً ما تطبق عملياً . ولا تسجل روايتنا التاريخية الا نادراً فتناً أو حوادث بين المسلمين وأهل الذمة في ايران وهو اشارة إلى الوفاق والانسجام في الفترة موضوعة البحث .

مظاهر الحياة الاقتصادية :

يرى شبولر أن الاستقرار النسبي الذي تحقق في الاقاليم الايرانية بعد الفتح الإسلامي كان عاملاً في الازدهار الاقتصادي ، وهذا يلاحظ في بعض الأقاليم دون غيرها فكلما استتب الأمن انتعش الاقتصاد الزراعي والتجاري والحرفي . ويتفق سبولر أن الحضارة الإسلامية كانت حضارة مدن ، وكانت المدن في بلاد فارس مركز النشاط التجاري والصناعي ، ولعبت الاسواق حيث انتشار ارباب الاصناف والحرف وكذلك فعاليات التجار دوراً واضحاً من هذا النشاط ، وقد انعكس ذلك دون شك على ارتفاع مستوى المعيشة وعناية الفئات الغنية بالمأكل والملبس والمسكن ، وما لحق ذلك من توفر الفراغ والفرصة الكافية للعناية بالثقافة والعلوم والآداب فنشأت فئة من المؤلفين والكتاب المهتمين بالمعارف المختلفة تحت رعاية وتشجيع الولاة والأمراء وحكام الدويلات الفارسية فيما بعد مما دفع بالثقافة في القرن الرابع الهجري مراتب جديدة ولكن تلك الحركة الثقافية الضخمة لم تكن محصورة في بلاطات الامراء أو بيوت الوزراء والاثرياء بل أنها أولاً وقبل كل شيء ثمرة التراكم المعرفي الضخم في ايران قبل الإسلام وبعده .

أما الزراعة فان تنوع المناخ ووفرة المياه والاستقرار كانت عوامل رئيسية في تنوع الحاصلات ووفرة الزراعة في الأقاليم الايرانية ، وتدل قوائم جباية ضريبة الخراج على وفرة المحصول وتنوعه صيفاً وشتاءاً .

أما نظام الأرض وملكيتها فيذكر سبولر إلى تنوع الملكية في بلاد فارس وكان الولاة ثم حكام الدويلات الفارسية مدركين للرابطة بين الانتاج الزراعي وبين موارد الخزينة فعملوا على الاهتمام بالزراعة والتشجيع على تطويرها ، إلاّ أن ظاهرة اقطاع

الاراضي الزراعية بدأت تظهر بصورة تدريجية منذ حوالي منتصف القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي الذي شهد انواع مختلفة من نظام الاقطاع قبل أن يتبلور نظام الاقطاع العسكري البويهي في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي ، ولم تكن ضريبة الأرض واحدة في اقاليم المشرق ويلاحظ انها زادت في الفترة البويهية حيث سمح للأقطاعيين وأهل الضمان بزيادة الضريبة في اراضيهم وزادت اساليب الاساءة للفلاحين ولكننا لا يمكن ان نعمم حالة التدهور الزراعي في العصر البويهي على كل الأقاليم الايرانية التي شهدت بعضها ازدهاراً زراعياً ملحوظاً واهتماماً بمشاريع الري .

حول التثاقف الحضاري في ايران

يولي شبولر أهمية ملحوظة إلى الثقافة الإيرانية وتأثرها بالثقافة العربية الإسلامية في تلك الفترة . وقد أشار إلى تميز الحضارة الفارسية وغناها قبل الإسلام وصلاتها الثقافية والتجارية بحضارات الجوار وخاصة الحضارات السامية/العربية قبل الإسلام وانتقال الأفكار والديانات والسكان بين الجانبين واذا كانت النظم والثقافة وحتى الديانة (الزرادشتيه) قد انتقلت إلى الأقاليم العربية فإن نظماً وافكاراً وحتى الديانة المانوية قد انتقلت من الأقاليم العربية إلى ايران قبل الإسلام ، وقد فتح الباب على مصراعيه بعد دخول ايران (دار الإسلام) نتيجة موجة الفتوحات الأولى والثانية وامتزاج الشعبين والحضارتين ومن خلال الهجرات السلمية والتجارة والرحلة في طلب العلم والتزاوج ، كما كان التأثير متبادلاً في اللغة والأدب حيث ازدهرت حركة الترجمة والتعريب وتعلم الفرس العربية والعرب الفارسية بحيث صعب احيانا التفريق بينهما خاصة بعد أن اقتبسوا الأزياء والعادات والتقاليد نفسها . وقد اغنى هذا الانفتاح الثقافي والحضاري الجانبين الفارسي والعربي الإسلامي وكان المكسب الكبير للعربية التي أصبحت اللغة الأولى في الادارة والمؤسسات والثقافة والعلوم خلال القرون الإسلامية الأولى في كل الأقاليم بما فيها بلاد فارس ، ولم تزدهر حركة الأحياء الفارسية إلا في العصر الساماني (القرن الرابع الهجري) ثم الغزنوي حين بدأت اللغة الفهلوية بالانتشار مما دعى بعض الفقهاء للافتاء بجواز الصلاة باللغة

الفارسية . ان ذلك لم يؤثر على العربية بل ظلت الثقافة في بلاد فارس لثلاثة قرون اخرى ثنائية اللغة . ولم يحدث التغير الجذري إلى جانب تفضيل الفارسية الا مع الغزو المغولي أو قبله بقليل .

ان سيادة اللغة العربية في الفترة التي بحثها المستشرق سبولر لا يعني اندثار اللغة الفارسية بل كان عامة السكان يتكلمون بها وفي هذا المجال يقول الاصطخري (المسالك ص٨٣) :

كان لفارس ثلاث لغات : الفارسية التي يتكلمون بها ولسانهم الذي به كتب العجم وايامهم ومكاتبات المجوس فيما بينهم من الفهلوية ولسان العربية الذي به مكاتبات السلطان والدواوين وعامة الناس .

ويشير سبولر إلى وجود مراكز ثقافية في بلاد فارس مثل شيراز ونيسابور والري ومرو وقم وبخارى وغيرها ، ولكن بغداد ظلت خلال هذه الفترة الحاضرة الثقافية الأساسية ، ولهذا نلاحظ أن البويهيين وهم من الديلم الذين سيطروا على الأقاليم الغربية لإيران وخاصة اقليم فارس ثم مدوا نفوذهم إلى العراق بقوا ضمن اطار الثقافة العربية الإسلامية وشجع حكامهم ووزراؤهم النهضة الثقافية العربية واستذوقوها ولم يقوموا بدور فعّال في حركة الأحياء الثقافي الفارسية .

الخاتمة :

إذا كان تعريف الثقافة بمعناها الواسع يمكن أن يشمل جميع السمات الروحية والمادية والفكرية التي تميز مجتمعاً من المجتمعات وتضم في اطارها الفنون والآداب وطرائق الحياة بما فيها من قيم ومعتقدات وتقاليدة فإن الأستاذ شبولر يكون قد قدم لنا في كتابه هذا نظرة شمولية لمظاهر الثقافة الايرانية في فترة تاريخية محددة ، ولقد كانت محاولته هذه متميزة لانها لم تكن معزولة عن الواقع التاريخي والمفهوم الحضاري لايران في العصر الإسلامي الوسيط ، ولأن اختلفنا معه في الآراء والتفسيرات هنا وهناك فإن ذلك لا يؤثر على تقديرنا لهذا المجهود العلمي .

الهوامش

1 - Bertold Spuler, Iran in frah - islamischer zeit,.. leben z wishen derarabischen and der seldsechukischen Eroberung 633 bis loss. Wiesbaden, 1953.

2 - idem, Geschichte der Islamischer Lander, 2 vols. Leiden, 1952-53

3 - Carl Broklmann, Geschichte der islamischen volker and staaten, Munich and Berlin, 1939. Vasiliv Barthold, Mussulman culture, tran into Engliish in 1934.

4 - Guide to Historical Literature, The A.H.A., : حول بقية كتبه راجع
New York, 1961, section M., The Muslim World by B.Lewis.

5- G.Weil, Geschichte der chalifen, 2vols. Stuttgart, 1846-62,-

A.Muller, Der Islam in Morgen, 2 vols., Berlin, 1885-87.-

A. Kremer, culturgeschichte des orient unter den chalifen, 2 vols, Vienna, 1875-77. -c. Becher,

Beitrage zar Geschichte. Agyptens unter der Islam, 2 vols., strasbourg, 1902-1903. T.Noldeke,

sketches from eastern history, trans. London, 1892.-Idem, Das Iranische Nationalepos, Berlin, 1920.

6- Paul schwarz, Iran in Mittelalter nach den arabischen Geographen 9 vols., leipzig and stuttgart, 1910-1936.- A.christensen, L Iran sous le sassanides, copenhague-paris, 1936.- Idem, Etudes sur le zoroastrisme.. copenhague 1928.

٧- حول هذه التعليقات راجع : ياقوت الحموي ، ارشاد الأديب ، ليدن ١٩٠٧-١٩٣١- وكذلك عبد الملك بن محمد الثعالبي ، لطائف المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٠.

8 - Sir John Malcolm, History of Persia, 1815.- E.G.Browne, Aliterary History of persia, 1902.- Sir P.Sykes, A History of Persia, 2 vols., London, 1915.

9 - idem, op.cit,p.8

10 - V.Minorsky, Iranica, Teheran, 1964. - A.K.Lambton, Land lords and peasants in Persia, Oxford, 1953. - R.Savory, Iran Under the Safavids. Cambridge, 1980. See also J.Rypka, History of Iranian Literature, 1968.- J.Arberry, The Legacy of Persia, oxford, 1953. - C.Bosworth, The Ghaznavides, New Yourk, 1963.- R.Frye, The Heritage of persia, London, 1962. Etc

11 - Ibid, p. 23f

12- Weit, Le empire neo - byz, C.H.M, 1953

13- Frye, The Abbasid Conspiracy, 11., 1952.

14- Welhausen, the Arab Kingdom and its fall, Calcutta, 1922.-

١٥- محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي ، بيروت ط٢ ، ١٩٩٢ (الفصل التاسع)

16 - F.Omar, The Abbasid Caliphate, Baghdad, 1969.

17- D.Dennett, Marwan b. Muhammad, Harvard University, 1939.

18- G.H.Sadighi , Les Mouvement s religieux Iraniens au ii etau III siecle I hegire, paris, 1938.

19- Lambton, Islamic Society in Persia, London, 1954.

20 - See Welhausen, Die religios- politishen oppositioin alten Islam, (Arabic trans - cairo, 1958) pp. 240 f.

ملحق رقم (٤)

مِن أعمال المستشرقين في التاريخ الإسلامي

نقلاً عن :

Guide to Historical Literature, the A.H.A., New York, 1961, Section M., Muslim World, by B.Lewis, pp.218-232

Pearson, Index Islamicus, Cambridge, 1958 etc..:

عن مزيد من البحوث والمقالات راجع

Lapidus, I., A History of the Islamic societies, 1994

Sauvaget, J., Introduction a L'histoire de / Orient musulman Paris, 1946

Brockelmann, C., Geschichte der arabischen Litteratur, 5 Vols., Weimbar and Leiden, 1898-1942

BIBLIOGRAPHIES

- Sauvaget, Jean. Introduction a l'histoire de l'orient musulman: elements de bibliographie. Paris, 1946. Survey of porblems and sources of Islamic history; an invaluable, practical handbook, a large part of which consists of a classified and annotated bibliography.

- spuler, Bertold, and Ludwig Forrer. Der Vordere Orient in islamixcher Zeit. Bern, 1954. Includes more recent publications than the above, and is expecially valuable for central Asia and the Volga basin.

- Gabrieli, Giuseppe. Manuale di bibliografia musulmana. Rome, 1916. Now some what out of date, but still valuable. Deals with technical questions of Islamic scholar ship .

- Pfannmuller, Gustav. Handbuch der Islam-Literatur. Berlin and I eipzig, 1923. By a non-orientalist. Examines European literature on Islam.

- Ettinghausen, Richard, ed. A selected and annotated bibliography of book and preiodicals in western languages dealing with the Near and Middle East, with special emphasis on mediaeval and modern times. Washington, 1952. Supplement, 1954. This and the following are invaluable classified bibliographies.

- Pearson, James D. Index islamicus: a catalogue of articles on Islam publixhed in periodicals and other collective works from 1906 to 1955. Cambridge, Eng., 1958. et.

- Minorsky, Vladimir F. "Les etudes historiques et geographiques sur la perse." Acta orientalia, 10 (1932): 278-93, 16 (1937): 49-58, 21 (1951): 108-23. Critical, classified survey of published works on Persian history and geography, by an acknowledged master.

- Rossi, Ettore. "Gli studi di storia ottomana in Europa ed in Turchia nell' ultimo venticinquennio (1900-1925)." Oriente moderno, 6 (Aug. 1926): 443-60. Bibliographical and critical survey of writings on Ottoman history, by one of the leading authorities on the subject.

- Gabrieli, Francesco. "Studi di storia musulmana, 1940-1950". Rivista storica italiana, 62 (1950): 99-111. Authoritative survey and evaluation of scholarly work.

- Mantran, Robert. "Les etudes historiques en Turquie de 1940 a 1945." Journal asiatique, 235 (1946-47): 89-111. This and the following are useful bibliographies of historical publications in Turkey and the Arab countries.

- Wittek, Paul. "Neuere wissenschaftliche Literatur in osmanisch-turkischer Sprache." Orientalistische Literaturzeitung, 31 (Mar. 1928): 172-76, 31 (July 1928): 556-62, 32 (Feb. 1929): 74-79, (Mar. 1929): 244-50, 34 (May 1931): 411-20.

Rizzitano, Umberto. "Studi di storia islamica in Egitto (1940-1952)." Oriente - modernoo, 33(Nov.1953): 442-56.

Mayer, Leo A. Bibliography of Moslem numismatics, India excepted. 2nd ed., London, 1954. The standard guide.

Creswiil, Keppel A.C."A provisional bibliography of the Muhammadan architecture of India." The Indian antiquary, 51 (May 1922): 81-108.

Brockelmann, Carl. Gesderarabischen Litteratur. 5 v. Weimar and Leiden. 1898-1942. The standard bio-biblio graphical survey of Arabic Literature; an indispensable reference.

Storey, Charles A. Persian literature: a bio-bibliographical survey. 1 v. in 3. London, 1927-53. Comprehensive list of Persian mss. And printed works, with brief description of them and their authors. (AKSL)

Encyclopedias and works of reference

–The encyclopaedia of Islam. (1)

–Shorter encyclopaedia of Islam. Ed. By Hamilton A.R.Gibb and Johannes H. Kramers, Leiden, 1953. A selection from first edition of the above, with some revisions. Limited mainly to articles on religious subjects.

–Pareja Casanas, Felix M. Islamologia. Rome, 1951. Includes a survey of political and dynastic history, and useful bibliographies and indexes. Available in Spanish and Italian.

Printed collections of sources

–Berchem; Max van. Materiaux pourun Corpus inscriptionum arabicarum. 10 v. Paris, 1903-49. This and the following work are collections of Arabic inscriptions. Materiaux also includes many valuable notes and appendices on historical, topographical, and other problems.

–Combe, Etienne, J. Sauvaget, and G.Wiet. Repertoire chronologique d'epigraphie arabe. 14 v. Cairo, 1931, 1931-54.

-Wright, H. Nelson. The coinage and metrology of the sultans of Dehli. Oxford, 1936. Attempt at a comprehensive corpus. An indispensable sequel to E. Thomas, The chronicles of the Pathan Kings of Dehli (London, 1871). (PH)

-Horovitz, Josef. "A list of the published Mohamedan inscriptions of India." Epigraphia indo-moslemica, 2 (1909-10): 30-144.

Historiography

-Margoliouth, David S. Lectures on Arabic historians. Calcutta, 1930. General survey of development, in chronological sequence. This and the following work are the best introductions to Arabic histori ography.

-Rosenthal, Franz. A history of Muslim historiography. Leiden, 1952. Special attention to themes and methods; includes many translations. Both this and the above are limited to historians writing in classical Arabic.

-Gibb, Hamilton A.R."Notes on the Arabic materials for the history of the early crusades." Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 7 (1935): 739-54.

Gabrieli, Francesco, ed. Storici arabi delle crociate. Turin, 1957. Collection of excerpts from the Arabic chronicles of the crusades, in Italian translation. Admirably selected, translated, and persented.

-Sauvaget, Jean, ed. Historiens arabes: pages choisies. Paris, 1946. This anthology of excerpts from Arabic historians, in french translation, froms a useful introduction to Arabic historiography.

- Babinger, Franz. Die Geschichts- schreiber der Osmanen und ihre Werke. See S26.

SHORTER GENERAL HISTORIES

-Spuler, Bertold. Geschichte der islamischen Lander. 2 v. Leiden and Cologne, 1952-53. Most up to date general outline of the whole period, by a competent scholar.

-Brockelmann, Carl. Geschichte der Islamischen voher and staatrn Munich and Berlin, 1939. Tr., History of the Islamic peoples, London, 1949. Useful outline of Islamic history, compiled by an eminent oriental philologist. About half the book deals with the medieval period.

Barthold, Vasiliv, Mussulman Culture. - Tr. By Shahid Suhrawardy. Calcutta, 1934. Interesting outline by an eminent Russian orientalist, first published in 1918.

–The Cambridge Medieval History. This and the following work contain chapters on the Islamic world.

Historia mundi. Ed. By Fritz Kern. Bern, 1952 ff.

–Le civilita dell'Oriente. Ed. By Giuseppe Tucci. Rome, 1956. Contains outlines of Arab, Persian, and Turkish history. Excellent general introduction.

Longer General Histories

–Weil, Gustav. Geschichte der Chalifen. 5 v. Stuttaart, 1846-62. Only largescale general history of the caliphate, based on original sources. Though in many ways out of date, still of value.

–Muller, F. August. Der Islam im Morgen. 2 v. Berlin, 1885 87. Still the only large-scale general history of the Islamic world. Worth consulting. Though superseded in many parts.

HISTORIES OF SPECIAL PERIODS

–Muir, Sir William. The caliphate, its rise, decline, and fall. New and rev. ed. By T.H.Weir. Edinburgh, 1915. The most detailed general history of the caliphate available in English Concerned chiefly with political and military events, it follows faithfully after the Arabic chronicles. The revised edition takes cognizance of the researches of De Goeje and Wellhausen on the period of Arab conquests.

–Kremer, Alfred. Culturgeschichte des Orient unter den Chalifen. 2 v. Vienna, 1875-77. Tr., the Orient under the caliphs, Calcutta, 1920. First major attempt at a cultural history of the caliphate. A few chapters of the original are available in the English translation. Though now outdated, it can still be of use to advanced students who are aware of its deficiencies.

–Diehl, Charles, and Georges Marcais, Le monde oriental de 395 a 1081. 2nd ed., Paris, 1944. [Histoire generale: histoire du Moyen age, 3.] this and the following work are clear and reliable outlines of medieval Islamic history by qualified scholars.

–Gaudefroy-Demombynes, Maurice, and Sergei f. Platonov. Le monde musulman et byzantim jusqu'aux croisades. Paris, 1931. Particularly good on society and institutions.

–Guidi, Michelangelo. Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto. Florence, 1951. Posthumous and incomplete work by a great Italian orientalist. A useful and reliable introduction to early Arab history, on which the author had some new ideas and interpretations.

–Wellhausen, Julius. Shizzen und Vorarbeiten. 6 v. Berlin, 1884-99. V.4 and 6 include imortant studies on the prophet, the conquests, and the early caliphate.

–Das arabische Reich und sein Sturz. Berlin, 1902. English tr., by Margaret G.Wier, Calcutta, 1927. A standard work on Arab history to the fall of the Umayyads (750 a.d.)

–Lammens, Henri. Etudes sur le siecle des Omayyades. Beirut, 1930. Father Lammens' studies have gretly enriched our knowledge of the Umayyad period. Some allowance must be made, however, for his strong religious loyalties, which color his judgments of Islam.

–"Etudes sur le regne du Calife Omaiyade Mo'awia Ier." Universite Saint Joseph (Beirut), Melanges de La Faculte Orientale, 1 (paris, 1906): 1-108, 2 (1907): 1072, 3 (1908):145-312.

"Le Califat de Yazide Ier" See M74,4 (1910): 233-312, 5 (1911-12): 79-267, 588-724, 6 (1913): 401-492.

–Gabrieli, Francesco. II califfato di Hisham: Studi di storia omayyade. Alexandria, 1935. Important monograph by a distinguished scholar.

–Vlotern, Gerlof van. De opkomst der Abbasiden in Chorasan. Leiden, 1890. A pioneer monogrph, still the best comprehensive study of the fall of the Umayyads and accession of the Abbasids. Should be read in conjunction with more recent writings listed below.

–Moscati, Sabatino. "Studi su Abu Muslim." Atti della Academia Nazionale dei Lincei anno CCCXLVI, 4 (Rome, 1949): 323-35, 474-95; 5(1950): 89-105.

–"Studi storici sul califfato di al-Mahdi" Orientallia, n.s.14 (rome, 1945): 300-54. This and the following are two useful monographs on an important period of early Abbasid history.

–"Le califat d'al-Hadi" studia orientalia, 13 (Helsinki, 1946): 1-28.

–Hellige, Walther. Die Regentschaft al-Muwaffaqs: ein Wendepunkt in der Abbasidengeschichte. Berlin, 1936. Only available monograph on this period.

-Minorsky, Vladmir, F. La domination des Dailmaites. Paris, 1932. Brief but trustworthy outline of the period of Buyid rule, by an acknowledged authority.

-Mez, Adam. Die Renaissance des islams. Heidelberg, 1922. English tr. By Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S. Margoliouth. London, 1937.Brilliant and penetrating survey of the civilization of Islam in the classical period, based on a profound knowledge of original sources. One of the two or three major works on medieval Islam.

-Vasiliev, Alexander A. Byzance et les Arabes. 3 v. Brussels, 1935-50. The standard work on Arab-Byzantine relations, in cluding many translations of Arabic texts.

-Stevenson, William B. The crusaders in the East: a brief history of the wars of Islam with the Latins in Syrduring the twelfth and thirteenth centuries. Cambridge, Eng., 1907. Theis and the following work are still the only extensive studies of the crusades written by orientalists and based on Arabic and well as western sources. Both are indispensable for study of the crusades as part of the history of the Middle East.

-Cahen, Claude. La Syrie du nord a L'epoque des croisades et la principaute franque d'Antioche. Paris, 1940.

-Runciman, Steven. A History of thd Crusades.

-Bouvat, Lucien. L'empire mongol (2eme Phase). Paris, 1927. Deals with Timur and his successors in Persia, central Asia, and India. Still useful for the first two, though somewhat out of date.

HISTORIES OF SPECIAL AREAS

-Lewis, Bernard. The Arabs in history. 4th ed., London, 1958. Brief and general survey, especially concerned with the early development and full efflorescence of Muslim Civilization. [VJP]

-Gabrieli, Francesco. Gli Arabi florence, 1957. Brilliant interpretation of Arab History.

-Levy, reuben. A Baghdad chronicle. Cambridge, Eng., 1929. A chronicle of life and culture in the capital of the Abbasid caliphs.

-Goeje, Michel J. de. Memoire suria conquete de la Syrie. 2nd ed., Leiden, 1900. Important monograph on the Arab conquest of Syria in the 7th century.

–lammens, Henri. La Syrie, precis historique.

–Gaudefroy- Demombynes, Maurice. La Syrie a l'epoque des Mamelouks. Paris, 1923. French translation of an Arabic test on the geography and administration of Syria in the Mameluke period, together with a long and valuable introduction to the subject by the translator.

–Canard, Marious. Histoire de la dynastie des H'amdanides de Jazira et de Syrie. Paris, 1953. Masterly monograph on Syria and Mesopotamia in the 10th century; especially good on Muslim-Byzantine relations.

–Lane-Poole, Stanley. A history of Egypt in the Middle Ages, 4th ed., Lindon, 1925. Best outline of medieval Egyptian history available in English. Based on careful and extensive use of Arabic sources.

–Wiet, Gaston. L'Egypte arabe be la conquete arabe a la conquete ottomane, 642-1517 de l'ere chretienne. Paris, 1937, Useful outline by an Arabist historian. Gives more attention than Lane-Poole to social and cultural factors.

–Butler, Alfred J. The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion. Oxford, 1902. Good monograph, though to some extent supersede by more recent material.

–Becker, Carl H. Beitrage zur Geschichte Agyptens unter dem Islam. 2 v. Strasbourg, 1902-03. Important studies on Egypt in the Middle Ages, dealing with Fatimid history and hkstoriography, and some social, economic, and fiscal problems of the first two centuries of Muslim rule.

–Lewis, Bernard. The origins of Ismailism: a study of the historical back ground of the Fatimid caliphate. Cambridge, Eng., 1940. This and the following provide two different accounts of the origin and accession of the Fatimid caliphs.

–Ivanov, Vladimir A. Ismaili tradition concerning the rise of the Fatimids. London 1942.

–Canard, Marius. "L'imperialisme des Fatimides et leur propagande". Annales de I'Institut d'Etudes Orientales d'Alger, 6 (1942-47): 156-93. Valuble monograph on an important aspect of Fatimid policy.

–O'Leary, De Lacy E. A short history of the Fatimid Khalifate. London and N.Y..1923. Only general history of the Fatimids in English.

–al-Makrizi. Histoire des sultans mamlouks de I'Egypte. Ed. And tr. By Etienne M.

Quatremere. 2 v. Paris, 1845. French translation of an Arabic chronicle, with introduction and notes. Despite its age, still very important for this period.

-Gautier, Emile F. Le passe de I'Afrique du nord: Les siecles obscurs. Paris, 1937. Well -written, but at times uncritical, study of the process by which north Africa passed from Christianity to Islam. [DC]

-Marcais, Georges. La Berberie musulmane et I'Orient au Moyen Age. Paris, 1946. General, well-documented history of north Africa from the Islamic conquest to the decline of the Almohades. [DC]

-Brunschvig, Robert. La Berberie orientale sous les Hafsides, des origines a la fin du XV siecle. 2 v. Paris, 1940-47. Masterly use of at times insufficient sources to give a clear picture of the little-known Hafsid dynasty which mled eastern Barbary from 1228 to 1574. [DC]

-Marcais, Georges. Les Arabes en Berberie du XI au XIV siecle. Paris, 1913. Thorough study of the great Bedouin invasions which led to the Berbers being driven back to their mountain fastnesses or assimilated. [DC]

-Terrasse, Henri. Histoire du Maroc des origines a l'etablissement du protectorat francais.

-Levi-Provencal, Evariste. Islam d'Occident: etudes d'histoire medievale. Paris, 1948. Annotated edition of selected lectures and papers on various historical and cultural aspects of Islam in Spain and north Africa. [DC]

-__. La civilisation arabe en Espagne: vue generale. Cairo, 1938. Short essay on Arab civilization in Spain and its contacts with and influence on western civilization. [DC]

-___ Histoire de I'Espague musulmane.

-___ L'Espagne musulmane au Xeme sieele: institutions et vie sociale. Paris, 1932. Thorough study of government and economic and social life at height of the Spanish Umayyad caliphate. Fully documented. [DC]

-Sanchez-Alboronz, Claudio. La Espana musulmana segun los autores Islamitos y crestianos medievales. 2 v. Buenos Aires, 1946. Excllent general history of Muslim

Spain, based on a linking of well selected extracts from medieval Arab and Spanish historians.[DC]

HISTORIES OF SPECIAL TOPICS

-VON Gruncbaum, Gustave E. Medieval Islam: a study in cultural orientation. 2nd ed., Chicago, 1953. Brilliant and penetrating essay in interpretation, by an outstanding Arabic scholar. Predominantly literary and religious, but includes chapters on law and the state and on the social order.

-Goldziher, Ignac. Le dogme et la loi de I'Islam: histoire du developpement dogmatique et juridique de la religion musulmane. Paris, 1920. 2nd ed., 1958. Written by one of the outstanding German orientalists of his time, this is still the best general introduction to the Islamic religion, law, dogma, mysticism, and sects. There are translations in French, Russian, Hungarian, Arabic, and Hebrew, but no satisfactory version in English.

-Hurgronje, Christiaan S. Mohammedanism: Lectures on its origin, its religious and political growth, and its present state. N.Y. and London, 1916. Useful introduction by and eminent Dutch orientalist.

Guidi, Michelangelo. Storia della religione dell'Islam. Turin, 1935. 2nd ed., 1949. This and the following are short accounts of historical development of the Islamic religion by two acknowledged masters of the subject.

-Gibb, Hamilton A. R. Mohammedanism: an Historical survey. 2nd ed., London, 1953.

-Gaudefroy - Demombynes, Maurice. Le pelerinage a la Mekke: etude d'histoire religieuse. Paris, 1923. [Annales du Musee Guimet: bibliotheque d'etudes, 33.] Historical study of one of the central rites of the Islamic religion __ the pilgrimage to Mecca. A standard work.

-Bergem John K. The Bektashi order of dervishes.

-Arnold, Thomas W. The preaching of Islam: a history of the propagation of the Muslim faith. 3rd ed., London, 1935. The classic work on the subject, based on a profound and sympathetic knowledge of Islam, its history, and its literature. Mainly concerned with the Near and Middle East, but also includes chapters on Spain, tropical Africa India. China, and Malaya.

-Arberry, Arthur J. An introduction to the history of Sufism. London and N.Y., 1943. Brief but authoritative introduction to the history of Muslim mysticism, by an out standing scholar.

-Wensinck, Arent J. The Muslim creed, its genesis and historical development. Cambridge, Eng., 1932. The standard work on this subject.

-Macdonald, Duncan B. Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory. N.Y., 1903. This and the two following works by the same author, with their profound insight into the religious ideas and aspirations of Islam, form an ex-ccllent introduction to the study of any field of Islamic history.

-__ Aspects of Islam. N.Y., 1911.

- __ The religious attitude and life in Islam.. Chicago, 1912.

-Vloten, Gerlof van. Recherches sur Ia domination arabe: le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omayades. Amsterdam, 1894. Theis and the following are two important monographs on the movements of religious opposition that helped to bring the Umayyad caliphate to an end.

-Wellhausen, Julius. Die religios- politischen Oppositionsparteien in alten Islam. Berlin, 1901.

-Schacht, Joseph. The origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxford, 1950. A major work of orientalist scholarship, affecting many historical as well as legal questions.

-__, ed. G. Bergstrasser's Grund-Zuge des islamischen Rechts. Berlin and Leipzig, 1935. This and the following are the best and most readily available textbooks of classical Islamic law.

-Santillana, David. Istituzioni di diritto musulmano malichita, con riguardo anche al sistema sciafiita. 2nd ed., 2 v., 1938. Includes a brilliant exposition of Islamic theories of the state and the sovereign.

-Sachau, Carl E. Muhammeda nisches Recht, nach Schafiitischer I ehre. Stuttgart and Berlin, 1897.

-Juynboll, Theodor W. Handbuch des islamischen Gesetzes nach der Lehre der schafi'itischen Schule, nebst einer allge-meinen Einleitung. Leiden and Leipzig, 1910.

-Gaudefroy- Demombynes, Maurice. "Notes sur l'histoire de l'organisation judi-ciaire en pays d'Islam." Revue des etudes islamiques, 13 (1939): 109-47.

-__. Muslim institutions. London, 1950. Useful elementary introduction.

–Massignon, Louis. "La 'Futuwwa' ou 'pacte d'honneur artisanal' entre les travailleurs musulmans au Moyen Age." La nouvelle Clio, 4 (May 1952): 171-98. Out standing on the economic and psychological environment of the Muslim artisan classes and their acceptance of "futuwwa" ideals. Contains some novel suggestions which open large perspectives for further study. [LK]

–Marcais, Georges. "Les villes de la cote algerienne et la piraterie au Moyen Age" Annales de I'Institut d'Etudes Orientales d'Alger, 13 (1955): 118-42. Deals with creation of towns on the North African coast and the Adalusian trading and piratical activities. [Lk]

–Le Strange, Guy. Baghdad during the Abbasid caliphate. Oxford, 1900. Study of the topography of Baghdad in the Middle Ages, based on careful analysis of available evidence. Sound and painstaking, but should be supplemented by more recent studies.[LK]

–Pellat, Charles. Le milieu basrien ct la formation de Gahiz. Paris, 1953. Contains much information about the development of Basra. [LK]

–Lewis, Bernard. "The Islamic guilds." Economic history review, 8 (1937): 20-37. A reassessment and revision of studies dealing with the craft guilds and their organization and classification. Clear account of a complicated subject. [LK]

von Grunebaum, Gustave E. "Die islamische Stadt." Saeculum, 6 (1955): 138-53. General picture of Muslim urban life and institutions; particularly interesting in explaining the influence of the Muslim concept of authority on formation of urban administration. [LK]

–Reitemeyer, Else. Die Stadtegrundungen der Araber im Islam nach den arabischen Historikern und Geographen. Leipzig, 1912. List of towns founded by the Arabs, with a citation of available evidence. A sound treatise which has been superseded only by monographs on individual towns. [LK]

–Sauvaget, Jean. Alep: essai sur le developpement d'une grande ville syrienne, des origines au milieu du XIS siecle. See S335.

–Ashtor-Straus, E. "l'administation urbaine en Syrie medievale." Rivista degli studi orientali, 31 (1956): 73-128. Deals with urban officials and especially with the "ra'is." Sound and well documented. [LK]

–Herzfeld, Ernst E. Geschichte der Stadt Samarra. Hamburg, 1948. The value of archaeological evidence for Islamic history is clearly shown in this beautifully

presented book. Historical and geographic tracts have also been used to describe the erection and subsequent decay of a town, the basis of which was the royal court. [LK]

–Marcais, Georges. "Considerations sur les villes musulmanes et notamment surle role du Mohtasib." Recueils de La societe Jean Bodin, 6 (1954): 249-61. Conceives the Muslim town as a place of contact and exchange where the Muslim can most completely practice his faith. Written for nonorientalists. [LK]

–Cahen, Claude. "Mouvements et organisations populaires dans les villes de I'Asie musulmane au Moyen Age: milices et associations de foutouwwa." Recueils de la Societe Jean Bodin, 7 (1955): 273-88. Refutation of the view that there was no civicspirit in Muslim towns, with a brief analysis of the part played by military and quasimilitary associations in the expression of local interests. [LK]

–Brunschvig, Robert. "Urbanisme medieval et droit musulman." Revue desetuded islamiques, 15 (1947): 127-55. New approach to Muslim urbanism in which problems of public responsibility and obligations of vicinage are analyzed. [LK]

–Levi-Provencal, Evariste. Las ciudades y las instituciones urbanas del Occident musulman en la Edad Media. Tetuan, 1950. General account of urban institutions and their development in the Muslim West, emphasizing the importance of towns as centers of Muslim civilization. [LK]

–Torres Balbas, Leopoldo. "Extension y demografia de las ciudades hispano-musulmanas." Studia islamica, 3 (1955): 35-59. Archacological evidence is used to prove the rise in population of Spanish Muslim towns during the 10th١١ thd, and 12th centuries and the subsequent decline. [LK]

- Levi-Provencal, Evariste, ed. And tr. Seville musulmane au debut du XII siecle: Le traite d'Ibn 'Abdun. Paris, 1947. The introduction and notes appended to this translation of Ibn 'Abdun's treatise are well worth reading for an understanding of events in a Muslim town.[LK]

–Sauvaget, Jean. "Esquisse d'une histoire de la ville de Damas." Revue des teudes islamiques, 8 (1934): 421-80. A model for the writing of urban history. Describes the transformation of Damascus from a Greco-Roman city into a Muslim town and its subsequent history. [LK]

–Marcais, William. "I.'Islamismc et la vie urbainf." Academie des Inscriptions et Belles-Lettres, comptes rendus des seances de I'annee 1928 (Paris, 1928), pp. 86-100. Forceful refutation of the romantic view of Islam as a desert faith. Claims Islam belonged to a sedentary society.

المراجع والبحوث والمقالات

المراجع باللغة العربية

العقيقي ، نجيب — المستشرقون ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، ١٩٦٥ .

بدوي ، عبد الرحمن — موسوعة المستشرقين ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ط١ ، ١٩٦٤ .

دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب ، بيروت ١٩٨١ .

دور العرب في تكوين الفكر الأوربي ،بيروت ، ١٩٧٩ .

مكتب التربية لدول الخليج — مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، د .ت .

البهي ، محمد — الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي ، القاهرة ، ١٩٨١ .

جحا ، ميشال — الدراسات العربية والإسلامية في أوربا ، بيروت ، معهد الانماء العربي ، ١٩٨٢ ،

سعيد ، ادوارد — الاستشراق ، (بالانكليزية) مترجم كمال أبو ديب ، بيروت ، ١٩٨١ .

طيباوي ، عبد اللطيف — نقد المستشرقين المتحدثين بالانكليزية في تناولهم للإسلام والقومية العربية ، لندن ، ١٩٧٩ القسم الثاني (القسم الأول ١٩٦٣ راجع ملحق كتاب محمد البهي) .

مالك بن نبي — انتاج المستشرقين ، القاهرة ، د .ت .

هشام جعيط — أوربا والإسلام ، ترجمة د . طلال عتريس ، بيروت ١٩٨٠

السباعي ، مصطفى — الاستشراق والمستشرقون ، الكويت ١٩٦٨ .

ريتشارد ساثرن — صورة الإسلام في أوربا العصور الوسطى : ترجمة رضوان السيد ، مجلة الفكر العربي ، ١٩٨٢ .
كذلك نفس الكتاب ترجمة د . علي فهيم خشيم وزميله ، ليبيا ١٩٧٥ بعنوان (نظرة الغرب إلى الإسلام في القرون الوسطى) .

شاخت وبوزوورث — تراث الإسلام (مترجم) سلسة عالم الفكر ، الكويت ، ١٩٧٨ .

محمد عبد الله دراز — مدخل إلى القرآن الكريم ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٤ .

أنور عبد الملك — الاستشراق في أزمة (ترجمة د . حسن قبيسي في مجلة الفكر العربي) ، ٤٤ ، ١٩٦٤ .

قاسم السامرائي — الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية ، دار الرفاعي ، الرياض ، سنة ١٩٨٣ .

مصطفى خالدي وعمر فروخ — التبشير والاستعمار في البلاد العربية ، بيروت ١٩٨٦ .

ناجي ، عبد الجبار — تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي ، بغداد ، ١٩٨١ .

الغزالي ، محمد — دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين ، دار الكتب الحديثة ، ١٩٦٤ .

دار الشؤون الثقافية — سلسة الثقافة المقارنة (الاستشراق) العدد الأول ١٩٨٧ بغداد .

عبد الباسط عبد الصمد — الغزو الأوربي للفكر العربي الإسلامي (رسالة ماجستير) بغداد ، ١٩٨٧ كلية الشريعة .

كرونبا وم ، جوستاف فون — الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية ، مترجم ، بيروت ، د . ت .

محمد بهاء الدين حسين	المستشرقون والحديث النبوي، رسالة ماجستير كلية (الشريعة)، بغداد، ١٩٨٧م.
ابراهيم خليل أحمد	المستشرقون والمبشرون في العالم الإسلامي، القاهرة، ١٩٦٤.
كلية الفقه/الجامعة المستنصرية	المستشرقون وموقفهم من التراث العربي الاسلامي، بغداد، ١٩٨٦.
عرفان عبد الحميد	التراث العربي الإسلامي والاستشراق الأوربي، رحلة في الفكر والتراث، كلية الآداب، بغداد ١٩٨٠. محاضرات في مناهج المستشرقين (غير مطبوعة) ألقيت على طلبة كلية الشريعة، بغداد ١٩٨٨. الخصائص الثقافية للتاريخ العربي - الإسلامي، مجلة الأمن والجماهير، بغداد، ١٩٨٨. المرتكزات الأساسية التي حفظت للأمة وحدتها، مجلة التجديد٢، ١٩٩٧.
عما الدين خليل	في التاريخ الإسلامي، الموصل، ١٩٨٥. في منهج المستشرق البريطاني المعاصر وات (مناهج المستشرقين، مكتب التربية العربي) ١٩٨٥.
عبد القهار العاني	الاستشراق والدراسات الإسلامية، بغداد، ١٩٧٣.
فاروق عمر	التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، بغداد، بيروت، ١٩٨٠.
فتحي عثمان	التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في التفسير، الكويت، ١٩٦٩.
عبد العظيم الديب	المستشرقون والتراث، القاهرة، ١٩٨٨.
زكريا هاشم زكريا	المستشرقون والإسلام، القاهرة، ١٩٦٥.
جب وبووين	المجتمع الإسلامي والغرب، لندن، ١٩٥٠، ١٩٥٤ (بالانكليزية).

آربري — مدرسة كمبردج للغة العربية ، كمبردج ، ١٩٤٨ (بالإنكليزية) .
تراث فارس ، مترجم ، القاهرة ١٩٥٩ .

اسماعيل مظهر — تاريخ الفكر العربي ، بيروت ، دار الفكر ، د . ت .

عباس محمود العقاد — حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ، بيروت ، ١٩٦٦ .

كلود كاهن — تاريخ العرب والشعوب الإسلامية مترجم بدر الدين القاسم ، دار الحقيقة ، بيروت ، د .ت .

ارنولد ، توماس (تحرير) — تراث الإسلام (مجموعة من المستشرقين) ، مترجم ، جرجيس فتح الله ، دار الطليعة ، بيروت .

أرنولد ، توماس — الخلافة ، مترجم جمل معلى ، اليقظة العربية للتأليف ، د . ت .

نيقولا زيادة — دراسات إسلامية ، (بإشراف زيادة) مترجم ، بيروت ، ١٩٦٠ .

فون كريمر — الحضارة الإسلامية وتأثرها بالمؤثرات الأجنبية ، مترجم مصطفى بدر ، دار الفكر العربي . د . ت .

هاملتون جب — دراسات في حضارة الإسلام ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٤ (مترجم) .

محسن جمال الدين — المستشرقون والأماكن المقدسة ، بغداد ، ١٩٦٣ .

توفيق يوسف الراعي — الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية ، دار الوفاء ، القاهرة ١٩٨٨ .

الصالح ، صبحي — معالم الشريعة الإسلامية ، بيروت ، ١٩٧٥ .

عمر فاخوري — آراء غربية في مسائل شرقية ، بيروت . د . ت .

عائشة عبد الرحمن — تراثنا بين ماض وحاضر ، دار المعارف ، مصر . د .ت .

اسحق موسى الحسيني	أزمة الفكر العربي ، بيروت ١٩٥٤ .
أحمد حسين	من قضايا الرأي في الإسلام ، دار الكاتب العربي ، القاهرة .
محمد كرد علي	المذكرات ، دمشق ، ١٣٧٠ هـ . الإسلام والحضارة العربية ، القاهرة ١٩٣٧ . مميزات بني أمية ، محاضرة في الجامعة السورية سنة ١٩٣٩ .
طـه حسين	في الأدب الجاهلي ، القاهرة ، د . ت . مستقبل الثقافة في مصر ، مصر . مرآه الإسلام ، القاهرة ، د . ت .
آدم متز	الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (مترجم)
آرنست رينان	ابن رشد والرشدية ، مترجم عادل زعيتر ، القاهرة ١٩٥٧م .
شكيب آرسلان	حاضر العالم الإسلامي ، القاهرة ، ١٣٥٢ هـ .
محمد ضياء الدين الريس	الإسلام والخلافة في العصر الحديث ، القاهرة ، ١٩٧٣ .
مجموعة مستشرقين	التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (عدة مقالات ترجمها عبد الرحمن بدوي) ، القاهرة ، د .ت .
أرفنج واشنطن	حياة محمد ، ترجمة وتعليق د . علي حسني الخربوطلي . القاهرة .
مكسيم رودنسون	الصورة الغربية والدراسات العربية الإسلامية ، (مترجم) ، بيروت ، د .ت .
محمد متولي شعراوي	معجزة القرآن ، طبعة الموصل ، ١٩٨٩ .
صلاح الدين المنجد	المنتقى من دراسات المستشرقين ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

عفاف طبرة — المستشرقون ومشكلات الحضارة ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

محمد الغزالي — نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٩٦م ، فقه السيرة ، القاهرة ، الطبعة السابعة ، ١٩٧٦ .

مونتكمري وات — تأثير الإسلام في أوربا العصر الوسيط ، أدنبرة ، ١٩٧٢ (بالإنكليزية) وظهر الكتاب بالعربية ، دار الشروق ، بيروت سنة ١٩٨٣ من ترجمة حسين أحمد أمين بعنوان (فضل الإسلام على الحضارة الغربية) وراجعه د . محمد شفيق شيا في مجلة «الفكر العربي» رقم ١٩٨٢/٣٣ ص ٢٥٣ - ٢٥٩ .

مصطفى الشكعة — مواقف المستشرقين من الحضارة الإسلامية في الأندلس ، في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية جـ٢ ، المنظمة العربية للتربية ، مكتب الخليج .

دائرة المعارف الإسلامية[٢] — الطبعة الجديدة (بالانجليزية) ، ليدن ، تحرير سنة ١٩٦٠ ، فما بعد .

المراجع باللغات الأجنبية

Bosworth, C.E,	Orientalism and orientalists, Britain, 1977
Lewis B. and	Historians of the Middle East, 1964
Holt, P.(e.d)	British Contribution to Arabic Studies, B.S.O.A.S.,1941
Abdul Amlik,A.,	Orientalism in Crises, Dioyenes, 44,1963
Crone and Cook,	Hagarism, The making of the Islamic World, Cambridge, 1977
Frye, R	Islammic Iran and central Asia (7the.C.-12th .C) london, 1979
~Hitti, Ph	Islam and the West, London, 1962
Lewis, B.	The Middle East and the West, London, 1964
Hourani, A.	Arabic thought in the Libral. Age, Oxford Univ. Press, 1962
Danial, N.	Islam and the West, Netherland, 1957
Von Grunebaum	Medieval Islam, univ. of chicago press, 1953
Pearson, J.D.	Index Islamicus, Cambridge, 1958 et
A.H.A.	Guide to Historical Literature, New York, 1961
Brockelmann, C.	Geschichte der Arabischen Litteratur, Weimar, 1890
Serjeant, R.B.	Reviews of Book, J.R.A.S.,No.1,1978
Lewis, B.	the Revolt of Islam, New York Review of Books, 1983
Von Grunebaum	Modern Islam.. The search for cultural identity, Univ. of california, 1962
Goitein, S.D.,	Mohammad's Inspiration by Judaism, I. Of J.S. Manchester, 1958
Fuck, J.	Islam as a Historical problem in European Historiography since 1800 in H.of the M.E. 1964, 303-314
Carlyle, T.,	On Heroes in History, London, 1935.
Carlyle, T.,	See also J.of Arab Historian, 1978.
Daniel, N.	The Arabs and Mediaval Europe, London, 1975
Muir, W.	The life of Muhammad,London.

في المقدمة ينقل رسالة تبشيرية تحت عنوان (حوار بين مسيحي ومسلم)

Goldziher, I. Die Richtungen der Islamischer Koran auslegung, Leyden, 1920, (The Interpretation of Muslim Koran).

Baljon , J.M.S. Modern Muslim Koran Interpretation, Leiden, 1961

Pickthall, M.M The Meaning of the glorious Koran, New York, 1960 (an explanotory translation)

Yusof Ali, A. The Holy Qur'an, Text, Translation and commentary G.Britain,1975. The Islamic foundation, Leicester

Wansbrough, J., Quranic Stadies, Oxford Univ.Press, 1977

Watt,M The Infleunce of Islam on Medieval Europe, Islamic Surveys,9,1972, Edinburgh

Muhammad in history,pp.7-24. Cambridge H.of 1.

Southern, R.W. Western Views of Islam in the Middle Ages, Harvard Univ.press,1962

Said,E., Orientalism, Pantheon Books, 1978.

Tibawi, English Speaking Orientalists, London,1964

Towards Worl History, Dept. of Educ. And Sceence, London,1967

Morgan,D. Medieval Persia 1040-1797, London and N.Y.1988 .

Rypka,J., History of Iranian Literature, Re idel, 1968.

Saunders, J A History of Medieval Islam, Chicago, 1979.

Gardet, L., L'Islam religion et communauti, Paris, 1967.

Minorisky, V., Iranica, Teheran, 1964.

Noldeke, th., Das Iranische Nationalepos, Berlin, 1920.

Kennedy, H., The Prophet and the Age of the Caliphate, London and N,y., 1986.

Laoust, H., Les schismes dans I'lslam, Paris, 1965.

Hodgson, M., The Venture of Islam, 3 vols., Chicago, 1974.

Cahen, C., Les peuples muslmans dans Lihistoire medievale, Paris, 1979

Cambridge History of Islam, eds. P.m. Holt etal, Cambride,1970

Smith, W.R. Kingship and Marriage in Early Arabia, N.y. 1979

Kister, M., Studies on Jahiliyya and Early Islam, London, 1980

Juynboll, G., Studies on the First Century of Islamic Society, Carbondale, 1982.

Lapidus, I. The Evolution of Muslim Urban Socity, in C.S.S. H., 1973.

Lampton, A., Theory and practice in Medieval persian Government, London, 1980.

Von Grunebaum, F., Themes in Medieval Arabic Literature, London, 1981.

Rosenthal, F., Knowledge Triumphant, Leiden, 1970.

Watt, M., Islamic Philosophy and theology, Edinbargh, 1962.

The Formation Period of Islamic Thought, Edinburgh, 1973.

Van Ess, J Frahe Mu'tazilitische.., Beirut, 1971. .,

Schimmel, A., The Mystical Dimensions of Islam, N.c., 1975.

Cambridge History of Iran, ed. By R.Frye Cambridge, 1975, Vols.1-v.

Ashtor, E., A social and Economic History of the Near East, London, 1976.

Udovitch, A., ed., The Islamic Middle Middle East 700-1900 ; Studies in the Economic and Social History, Princeton, 1981

Richards,D Islam and the Trade of Asia, oxford, 1970.

Ende, E. Arabische Nation and Islamische Geschichte, Beirut, 1977.

Palva, H., Arab Studies in Finland since the 17th Century, (Alecture at the Dept. of History, University of Al al-Bayt, Mafrag, Jordan, Feb., 1998).

البحوث والمقالات باللغة العربية

حسين مؤنس	نقد المستشرق فييت (ملحق بكتاب محمد البهي) .
مالك بن نبي	إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث ، مجلة الفكر العربي ، ١٩٨٣ .
أوليرتيش هارمان	الإستشراق الألماني ، مجلة الباحث ، ١٩٨٣ .
ابراهيم اللبان	المستشرقون والإسلام ، مجلة الأزهر ، ١٩٧٠ .
رضوان السيد	ثقافة الاستشراق ومصائره ، الفكر العربي ، ١٩٨٣ . السلطة في الإسلام ، المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام مجلد٣ ، ١٩٨٧ .
محمد صابر دياب	رد على المستشرق غوستاف لوبون ، مجلة مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى ١٤٠٥ هـ .
حسن ضياء الدين عتر	الاستشراق : نشأته وأهدافه ، مجلة كلية الشريعة بمكه المكرمة ١٤٠٠/١٤٠١ هـ .
فاروق عمر	الاستشراق وتاريخ العصر العباسي ، آفاق عربية ، ١٩٨٥ ، بغداد الكتابة التاريخية الفارسية وموقف الاستشراق : مجلة كلية الآداب ، ١٩٨٦ ، بغداد . دور التاريخ في التوعية القومية ، المجلة التازريخية ، ١٩٧٦ ، بغداد الشعوبية وتشويه التاريخ العربي الإسلامي ، مجلة دراسات للأجيال ، ١٩٨٥ ، بغداد .
مجـلات	المعرفة (١٩٢٣) ، المقتطف (١٩٢٦) ، الهلال (١٩٣٢) والاجتهاد منذ ١٩٨٩ .
عبد الأمير الأعسم	الاستشراق الفلسفي ، مجلة الاستشراق ، دار الشؤون الثقافية ، ١٩٨٩ ، بغداد .

محسن الموسوي — الاستشراق في بلاد فارس ، مجلة آفاق عربية ، ١٩٨٤ ، عدد٣ ، السنة العاشرة ، بغداد .

برنارد لويس — السياسة والحرب في الإسلام (ضمن كتاب تراث الإسلام) ترجمة السمهوري ، كويت ١٩٧٨ ، الدولة والفرد في المجتمع الإسلامي ، مجلة الثقافة ، الجزائر ، ٩٠ ، ١٩٨٥ .

عودة الإسلام ، مجلة الدعوة المصرية ، النمسا ، الاعداد ٨٦ – ٨٩ ، ١٩٨٣ .

الغرب . . والشرق الأوسط ، جريدة الدستور ، ١٩٩٧/٣/٢٧ عمان ، نقلاً عن مجلة (الشؤون الخارجية) ، ١٩٩٧ .

تاريخ إهتمام الانكليز بالعلوم العربية ، (ست مقالات نشرت في مجلة المستمع العربي) .

جذور السخط الإسلامي ، ضمن كتاب (الإسلام الأصولي) ، بيروت ، ١٩٩٤ .

بيضون ، إبراهيم — عبد العزيز الدوري والتاريخ الاقتصادي العربي ، مجلة الاجتهاد ، عدد ٣٥ ، ٩ ، بيروت ، ١٩٩٧ .

محمود زايد — المستشرقون البريطانيون وتاريخ العرب ، مجلة الفكر العربي ، ١٩٧٨ .

عبد المالك التميمي — الاستعمار الثقافي الغربي في منطقة الخليج العربي ، الندوة العالمية الثالثة ، مركز دراسات الخليج العربي ، جامعة البصرة .

رشدي عليان — الخلافة والإمامة في الإسلام ، مجلة كلية الآداب/بغداد ، ١٩٧٥ .

بيتر جران — حركة الاستشراق وتطور الرأسمالية في الولايات المتحدة ، مجلة الثقافة عدد ٤ ، ١٩٧٩ ، بغداد .

محمد توفيق حسين — الإسلام في الكتابات الغربية ، المختار من عالم الفكر(١) ، تصدر عن مجلة عالم الفكر ، الكويت ، ١٩٨٤ .

أحمد أبو زيد — الاستشراق والمستشرقون ، المختار من عالم الفكر ، مجلة تصدر عن عالم الفكر ، الكويت ، ١٩٨٤ .

الفضل شلق — محمد وشارلمان وأصول أوربا (عرض ومتابعة) مجلة الاجتهاد ، بيروت ، ٩ ، ١٩٩٧ .

سعيد ، أدوارد — الإسلام والغرب ، ضمن كتاب الإسلام الأصولي ، بيروت ، ١٩٩٤ .

الإسلام في وسائل الأعلام ، ضمن الكتاب أعلاه .

الإسلام والقوة ، ضمن الكتاب أعلاه .

Author's Publications in English

Books in English :

1. The Abbasid Caliphate, Baghdad 1969.
2. Abbasiyat... Studies in the History of the Early Abbasids, Baghdad, 1977.
3. Historical Texts, Baghdad, 1993.

B - Articles in English :

. Hårün al Rashid, in the **Encyclopaedia of Islam**, new ed.

2. Ibn al-Nattah, in the **Encyclopaedia of Islam**, new ed.
3. Ibrahim al-Imam, in the **Encyclopaedia of Islam**, new ed.
4. The Baramcides, in the **Eccyclopaedia Britanica**, new ed.
5. Politics and the problem of succession in the early Abbasid period **B.C. Arts**, 1968, Baghdad. IRAQ.
6. The Composition of Abbasid support, **B.C. Arts**, 1968.
7. Some religios Aspects of the policy of the early Abbasids **J.I.H.S**. 1975, Baghdad, IRAQ.
8. A new assemsment of the reign of Harun al Rashid, **U.N.E.S.C.O**. 1971.
9. Some aspects of the relations between the Abbasids and the Hussaynids, **Arabica**, 1976, Paris.
10. The nature of the Iranian revolts in the early Abbasid period, **B.C.A**. 1974. Baghdad.
11. The guilds (i.e. Asnaf) during the Abbasid period. paper delivered at the **C. on Urabanism in Islam**, Tokyo Univ. 1989.
12. Sonpadh, **I.C.**, Hyderabad, vol. LIII, 1979.
13. Some aspects of the religious policy of the caliphate of al Mahdi, **Summer**, IRAQ, 1974.
14. Arabia and the Eastern Arab Lands, chapter 19, In the History of the Scientific and Cultural Development of Humanity, **UNESCO**, Paris, 1998.
15. Ostadh sis... a persian Rebel, Al-Nadwa, Amman, 1998

المـؤلف في سطـور

- نال شهادة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة لندن.
- قام بالتدريس في جامعة بغداد وجامعة الرياض وجامعة العين وجامعة لانكاستر وكلية الآداب في مصراته (ليبيا) وجامعة آل البيت المفرق بالأردن.
- كتب في دائرة المعارف الاسلامية ودائرة المعارف البريطانية والموسوعة الفلسطينية وموسوعة (تاريخ الأمة العربية) للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم/تونس، وموسوعة (التاريخ العلمي والثقافي للبشرية) اليونسكو/باريس. وموسوعة (مصادر تاريخ الجزيرة العربية)/الرياض.
- ألف في التاريخ العباسي بخاصة والتاريخ الإسلامي بوجه عام.
- يعمل حالياً استاذاً للتاريخ الإسلامي بقسم التاريخ جامعة آل البيت.